

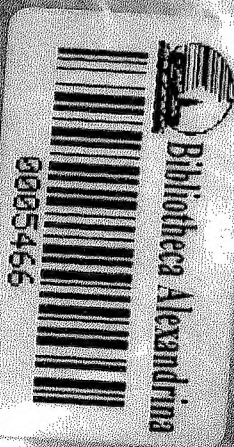
سابقاً  
وكيل كلية الحقوق  
جامعة عين شمس

الدكتور رؤوف عبّيد

# في التفسير والتخيم

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثالثة  
مزيدة ومنقحة  
١٩٨٤



حسن الاختيار هو المنقذ من الإعصار والدمار



الدكتور زُوف عبيد

سابقاً وكيل كلية الحقوق  
بجامعة عين شمس  
ورئيس قسم القانون الجنائي بها

# في التسيير والتخير

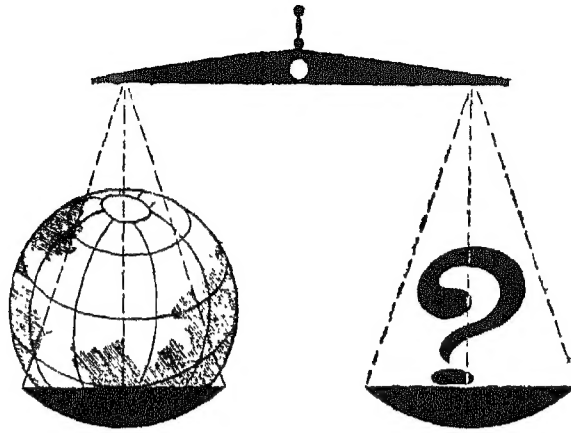
بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثالثة

١٩٨٤

ملتن الطبع والنشر  
دار الفكر العربي





## عدل أم قدر ؟

عزيزى القارىء

عدل هى الحياة أم قدر ؟ ! أم هى محض صدف عشواء تملئها  
النزوات والأهواء ؟ ! وما موضعنا من التسيير والتخير ؟ وإلى أين المآل  
والمصير ؟

إذا لم يشر ذهنك هذه الأسئلة المحيرة فلا تتعب نفسك فى تصفح  
هذه الصفحات . أما إذا أثارها - وبالحاح شديد - فهيا بنا نحاول الإجابة  
معا لعلنا نتلاقى فى الإجابة مثلما تلاقينا فى السؤال .

ومن يدرى ؟ لعلنا نصبح بعد التلاقى أكثر من قارىء وكاتب جمعتهما  
كلمات وآراء ، ومناقشات سابحة فى وجود لا تعرف ثمة بداية ولا نهاية ،  
ولا تقف الغازه عند حد .

وإذا كان التساؤل يفيد أكثر مما يفيد الصمت أو الاستسلام فلعلنا  
لنجد التساؤل جئنا إلى هذا الوجود العجيب ، إذا كن هو نفسه حقيقة  
واقعة لا خداع فيها ولا أوهام .

ولعلنا إذا أحسنا التساؤل أصبحنا فيه أكثر من سراب زائل ،  
وأكثر من أنات مشتعلة من اليأس والأين تمضى بلبالينا إلى غير منطق مفهوم  
ولا هدف أمين !

المؤلف



# في النسيير والتخيير

## بين الفلسفة العامة وفلسفة الفانون

### تمهيد

لا تعرف موضوعات الفلسفة موضوعاً يصح ان يثير التساؤل مثلما يصح ان يثيره هذا الموضوع المتراعى الاطراف الذي هو موضوع الكون والوجود ، والتشاؤم والتفاؤل ، والاخلاق والمسئولية بوجه عام ، بمقدار ما هو موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يتصل به هذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة في خطورة دورها في الحياة .

ولا ريب ان الايمان بالقدرية المطلقة ساد الكثير من مدارس الاعتقاد والفلسفة في عصور كثيرة ، وفي ارجاء متعددة ، وكان لدى بعض المفكرين من عوامل الحيرة والوقوف موقف التمرد من سنن الله تعالى في هذا الكون ، اذ كيف يقدر الله للانسان كل خطوط حياته ثم يحاسبه عنها حساباً عسيراً أو يسيراً ؟ ! ... وقد هبر عن هذا الاتجاه المتمرد فيلسوف المعرة أبو العلاء في قصيدته التي يقول فيها :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها واللوم يلحقني واهل نحاسي ؟ !  
عنب وخمر في الاناء وشارب فمن الملوم اعاصر ام حاسي ؟ !

ولا ريب ان هذا الايمان بالقدرية المطلقة كان من اكبر دواعي فلسفة التشاؤم التي تميز الكثير من خواطر أبي العلاء ، والتي ميزت أيضاً عدة فلسفات متنوعة في الغرب مثل فلسفة أرتور شوبنهاور A.Schopenhauer فملأتها هي الأخرى شكوكاً وريباً في مستقبل الانسان ، وفي عدالة الله لكنها لم تقدر أن تزعزع التسليم في أية فلسفة أو في أي اعتقاد بحرية الإرادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان عن سلوكه ، وذلك مع ان هناك تناقضاً واضحاً ينبغي أن يواجهه العقل بشجاعة وصراحة بين الايمان بالقدرية المطلقة ، وبين هذا الايمان بحرية الإرادة ، وبالمسئولية الخلقية للانسان .

واذا قلت ان ثمة تناقضاً بين القدرية المطلقة وبين المسئولية الخلقية للانسان ، فان هذا التناقض موجود بالتالي بين القدرية المطلقة وبين أسس

المسئولية القانونية في كافة صورها ، وذلك لأن هذه المسئولية القانونية تقوم أساساً على فكرة تحقيق العدالة بين المواطنين ، وتفترض حرية الاختيار ولو الى مدى أو الى آخر في سلوك كل انسان ... فهل هذه الحرية محض افتراض وهل تحقيق أية عدالة سماوية أو أرضية يصبح محض افتراض هو أيضاً ؟ !

وتقوم الدراسات القانونية في جوهرها على أن هذه الحرية ليست محض افتراض ، بل هي حقيقة قائمة على الواقع الفعلي ... وهنا لابد من تاصيل يرتاح اليه ضمير الشارع والقاضي والفقهاء ... فهل التاصيل ممكن ؟ وهل تساعدنا الحقائق الوضعية على الوصول اليه ؟ ! .. وهذا التاصيل لا يمكن أن يستمد عناصره من نصوص أى تشريع وضعى ، والا يكون التاصيل نوعاً من المصادرة على المطلوب ، أو اثبات الشيء بالشيء نفسه ، بل ينبغى أن تكون محاولة التاصيل بالبحث الفلسفى العام .

وجواب هذا الموضوع متعددة ومباحثه شاقة ، لكنها مع ذلك لازمة كلها للإجابة على هذا التساؤل الخطير ، وهو تسيير أم تخيير ؟ .. وهو التساؤل الذى يقع فى الصميم من عدالة أى تشريع وضعى كما يقع فى الصميم من الايمان بعدالة هذا التشريع الأعظم الذى يحكم سير الحياة فى كل لحظة منها وفى كل ذرة من ذراتها اذا قُدر للايمان أن يقوم على اسانيد وضعية ومنطقية تطمئن العقل الناقد المتسائل دوماً عن المال والمصير ، الباحث عن عناصر الايمان واطمئنان الضمير ...

### عن الأساليب المتنوعة فى البحث

وغنى عن البيان ان هناك عدة أساليب للكلام فى التسيير والتخير أو بالأدق عدة طرق فلسفية منها « الطريقة الدينية أو التولوجية » ، ومنها « طريقة المتأفيريقيما أو ما وراء الطبيعة » ومنها « الطريقة الوضعية » . وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها بحسب رأى أوجست كونت Auguste Comte ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ ) العالم الرياضى ، والفيلسوف ، ومؤسس المذهب الوضعى ثلاثة اتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ، ينفى كل اتجاه منها الآخر . والطريقة الأولى فى تقديره هي نقطة البدء اللازمة للعقل الانسانى ، والثالثة هي حالة العقل الثابتة والنهائية . أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لابد منها للانتقال من الأسلوب الدينى أو اللاهوتى الى الأسلوب الوضعى الذى يعتبره اسمى الأساليب كلها فى البحث (١) .

(١) « دروس الفلسفة الوضعية » لأوجست كونت ج ١ ص ٣ .  
Cours De Philosophie Positive.

ويعد هذا المؤلف من احسن ما وجه التفكير العلمى فى أوروبا فى القرن التاسع عشر .

ولا أريد أن أطيل الحديث في هذا الشأن ، ولكن يكفي أن أقرر أن أوجست كونت رغم ولائه التام للمذهب الوضعي يعتقد أن الفلسفة التيولوجية هي وحدها التي استطاعت في مبدأ الأمر أن تبعث في ضعف الإنسان الجاهل الاقدام والثقة بالنفس مما أيقظه من غفلته الاولى ، كما يعتقد أن تقدم الإنسانية سيسوقها مستقبلا الى حال دينية قبل كل شيء آخر ، وخاضعة بالتالي لجوانب الاعتقاد الديني عندما تشيد هذه الجوانب على حقائق وضعية ، لاعلى نظريات لاهوتية ، أو على تصورات ميتافيزيقية .

ولم يكن أوجست كونت بالتالي عدواً للطريقة التيولوجية بقدر ما كان عدواً للطريقة الميتافيزيقية . فهو يعتقد أن الطريقة التيولوجية - ومثلها الوضعية - تسمح للعقل بتشييد فلسفة متناسقة منطقية ، حتى وإن كانت الطريقة التيولوجية خيالية في أسلوبها ، مطلقة في تصوراتها ، تحكمية في تطبيقاتها . أما الطريقة الوضعية فيحل فيها أسلوب الملاحظة التجريبية محل التصور وتحل الآراء النسبية محل الآراء المطلقة ، وهي لا تزعم أبداً أي سلطان لها - مهما كانت وسائله محدودة - على ظواهر الطبيعة ، بل أن سلطانها مستمد من سلطان ما تصل اليه من معلومات صحيحة (١) .

وهذا البيان الموجز عن أساليب البحث العلمي - وعن تطورها الطبيعي بحسب أوجست كونت - سقته هنا لكي أقرر أن هذا الأسلوب الوضعي في البحث ينبغي اتباعه دائماً بوصفه الأسلوب الوحيد الذي بمقدوره أن يصل الى حقائق يقينية ليس في العلوم المادية فحسب . بل أيضاً في تحديد علاقة الإنسان بالكون تحديداً أقرب من غيره الى الصواب ، حتى وإن كانت المعلومات الراهنة عن هذا الكون ضئيلة الى درجة مذهلة وذلك بالنسبة للكون المشهود الملموس الذي نعيش فيه ، فما بالك بالنسبة للكون غير المشهود ولا الملموس الذي تكشف عنه تجارب وضعية دقيقة استمرت حوالى قرن وربع من الزمان ؟ وجاءت مؤيدة للاعتقادات التيولوجية الراسخة منذ القدم عن وجود ذلك العالم الآخر ، بوصفه امتداداً طبيعياً لهذا العالم المادى وأصلاً له ؟ ! .

وقصارى ذلك كله هو أنه سيكون لحديثي في هذا الموضوع الفلسفى - وهو موضوع التسيير والتخيير - طابع وضعي يكاد أن يكتسح أي طابع آخر ، حتى لا يتشعب بى نطاق البحث كثيراً ويذهب الى متاهات دينية وميتافيزيقية لا آخر لها . ولهذا الأسلوب الوضعي تبعاته الصارمة التى

---

(١) من المرجع السابق ج ٥ ص ٧٣ وما بعدها .

أولها اننى لا ينبغى أن اعتمد على التصور ، أو على الارتباط بآراء تيولوجية معينة بقدر ما اعتمد على أمور الحياة الأولية التى ليست — أو لا يصح أن تكون — محل نقاش جدى من الحقائق الوضعية .

### الأسلوب الوضعى بين الايمان والانكار

وهنا لابد من وقفة عند اعتراض لابد أن يثار ، وهو كيف تزعم أنك تستند الى حقائق وضعية ، مع أن الأسلوب الوضعى ينبغى أن يقصر بحثه على عالم التجربة والاختبار الواقعى ، بصرف النظر عن كل بحث بعيد عن هذا الواقع ، ومن باب أولى عن كل كلام فى عالم غير مشهود ، وبوجه عام عن كل كلام فى الميتافيزياء ؟ !

لا ريب أن هذا الفهم للأسلوب الوضعى كان سائداً فى وقت ما ، ولا ريب أن أغلب أتباع أوجست كونت ومن بعده هيربرت سبنسر Herbert Spencer ( ١٨٢٠ - ١٩٠٣ ) من فلاسفة المذهب الوضعى كانوا لا يسلّمون بوجود تداخل بين عالمين : عالم مادى وعالم روحى مزعوم . بل كانوا من دعاة القول بأن الروح مظهر المادة أو من نتائجها ، وكان محور دراساتهم هو العالم المادى بأسلوب علمى واقعى لا يتقبل تداخلا من أسلوب آخر كأسلوب « التيولوجيا » أو الميتافيزياء .

لكن هذا الفهم لا يمكن أن ينصرف الى الحقائق التى تكشف عنها الدراسات التى جرت ، والتى تجرى الآن ، تحت وصف « العلم الروحى » **Psychic Science** . فهذه الدراسات وضعية صرف أقيمت على حقائق علمية ، وذات طابع وضعى أقنع العلماء والباحثين فى كل مكان ، فلا تعتمد على شيء من أسلوب الافتراض النظرى أو التصور الخيالى الذى يملكه أتباع كونت وسبنسر .

ففارق هائل مثلاً بين بحوث هذا العلم — الحديث نسبياً — وبين المذاهب التى تهرب من قيود التفكير الواقعى الى متاهات فلسفية نظرية قد لا تربطها أية رابطة فيما بينها ، وقد تحمل أوصافاً تيولوجية أو ميتافيزيقية شتى ، وكثيراً ما تحمل أوصافاً روحية أيضاً ، كتلك الحركة الرومانتيكية التى سادت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر كمقابل معارض لحركة التنوير العلمى التى قامت على اكتاف الأسلوب الوضعى الواقعى .

فالروحانية العلمية الحديثة « حركة وضعية للتنوير الروحى » تعتمد — أول ما تعتمد — على نفس أساليب أوجست كونت وهيربرت سبنسر

فى البحث العلمى ، ولا تعتمد على آية أساليب رومانتيكية فى الافتراض  
أو التصور ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تسفر عنها فى النهاية .

ولست اذاً كل بحوث مادية أو وضعية هى بالضرورة بحوث  
للانكار ، ولا كل فلسفة تبدأ بالشك تنتهى حتماً الى الانكار . فثمة  
فلسفات كثيرة مادية ووضعية هى فى جوهرها فلسفات محايدة تريد أن  
تصل عن طريق النقاش المتحرر تماماً من أغلال الايمان - بمعنى التسليم  
المطلق- الى اكتشاف حقائق الحياة اكتشافاً موضوعياً متروى فيه، وقد تصل  
عن طريق النقاش المتحرر الى ايمان أعمق من ايمان التسليم المطلق وربما  
أجدى منه كثيراً ، وأقرب الى حقائق الأمور .

وفعلاً لقد نجح بعض أساليب التفكير المادى والوضعى المتحرر الى  
اكتشاف قدرة الله تعالى فى مواطن من الكشف لم تكن معروفة من قبل ،  
والى القاء أضواء هامة على حقائق كثيرة كان أسلوب التسليم المطلق كفيلاً  
بالقضاء عليها . فهيهات للعقل اذاً أن يدعى مفكراً الا اذا عرف سبيله أولاً  
الى الشك والى الانكار . والا اذا سلم ابتداءً بأن أسرار الوجود لا تقف  
عند حد فى عددها ولا فى خطورتها . وتستوى فى ذلك أسرار المادة مع  
أسرار النفس والعقل ، ولذا قال شوبنهاور Schopenhauer بحق انه  
« بقدر ما يكون الانسان منحطاً فى ذكائه بقدر ما تبدو له أسرار الوجود  
قليلة ، ويبدو له كل شىء حاملاً بذاته تفسيره الخاص » . ومثل هذا  
الانسان لا يعرف بداهة شكاً حقيقياً ، ولا انكاراً أصيلاً ، ولا أقرب اليه  
من التسليم المطلق بصحة كل ما يقرأ أو ما يسمع ، سواءً فى نطاق العلم  
أم فى نطاق الاعتقاد .

### عن دقة الموضوع ومشقة بحثه

وهذا الموضوع - موضوع التسيير والتخيير - يستحق دائماً كل  
مشقة تبذل فيه ، من أية زاوية نظرت اليه ، ولا يصح اذاً فى أى زمن  
أو من أية ناحية أن يقال أنه قد استنفد امكانيات الحديث فيه ، رغم  
كل ما كتب فيه لغاية الآن . وفى هذا الشأن يقول وليام جيمس « يشيع  
الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل  
ما فيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبقَ للباحث الجديد الا أن يوجد  
شيئاً من الحرارة فى تلك المناقشات الماضية التى لا بد أن يكون قد  
سمعها كل انسان . ذلك خطأ بين ، فلست أعرف موضوعاً لم يبل  
البحث جدته مثل هذا الموضوع ، ولا موضوعاً مثله تجد فيه ملكة  
الاختراع أرضاً خصبة لم تطرق بعد ، ولست أعنى بذلك طبعاً الوصول  
الى نتائج جديدة ، ولكننى أعنى انه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعق

في معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين ، وفي معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار .

ولقد رأينا في السنوات الأخيرة ثورة في الصحف تبرز فكرة الاختيار في ثوب جديد كل الجدة ، ونرى في مؤلفات رينوفيه ، وفولي ، ودلوبف (١) ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلاً جديداً لم يعرف من قبل . دع عنك اتباع هيجل من الانجليز مثل جرين وبرادلي ، ودع عنك هنتون ، وهودجسون ، وهازارد هنا . ولست أزعـم أنني سوف آتي بجديد أجاري به من ذكرت من الأساتذة ، ولكن تنحصر آمالي في نقطة واحدة . فإذا قدرت على أن أجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحاً من قبل فاني أكون قد هيات لكم الفرصة لتحكموا عليه حكماً ناشئاً عن فهم ما تريدون الحكم عليه . وإذا فضلتم أن تظلوا في شك فستكونون أيضاً على بيئة بموضوع شكوككم وترددكم .

لذلك اتنصل من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ، وكل ما أبني هو استمالة بعضكم ليقلدني في افتراض أنه حق ، وفي التصرف على افتراض أنه حق . وإذا كان حقاً فلا بد أن تكون حقيقته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لزاماً علينا أردنا أم لم نرد . وما دمنا لا نرى أنها لازمة فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يهملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى أن أول مظهر للحرية إذا كنا أحراراً هو أن تكون أحراراً في اعتقادنا وفي تصرفاتنا ، وذلك يباعد بين مسائل حرية الإرادة ، وبين كل أمل في برهان مفحم ملزم ، وسوف لا الجأ الى ذلك النوع من البرهنة . . . » .

ثم يقول جيمس « إذا كان هناك رايان ، وكان أحدهما في جملته أقرب الى العقل من الآخر ، فان لنا أن نفترض أن القريب الى العقل منهما هو الحق . واني أرجو أن تكونوا جميعاً راغبين في افتراض هذين الفرضين معي ، فإذا كان بينكم من لا يشاركني في هذا الافتراض فانه سوف لا يجنى ثمرة مما سأقوله بعد .

ولا يمكنني أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ، لكنني أعتقد ان النتائج العظمى للعلوم الطبيعية ، والرياضيات ولتنظرياتنا حول النطور وحول الإطراد في نوااميس الطبيعة وما شاكلها ، تنشأ كلها عن رغبتنا التي لا تغالب في أن نضع العالم في قالب أكثر ترتيباً ومنطقاً من القالب الذي تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد اظهر العالم نفسه مطاوعاً

---

(١) واقتوال آلان تشارلس بيرس A. Ch. Pierce . اقرأ Monist ٩٣ - ١٩٩٢

لنا في هذا الى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لا يقدر أحد أن يجيب ، وليس لنا من طريق للاكتشاف الا أن نحاول ... » (١) .

وهذه المحاولة في قالب متواضع ، وبأسلوب العاجز المقرر بعجزه مقدما هي موضوع البحث الحالي ، الذي أرجو ألا تتشعب مسالكه كثيرا . وأن يصيب من كبـد الحقيقة ولو قدراً يسيراً .

### تبويب

ومع وجوب اتباع أسلوب الفلسفة الوضعية - على قدر الامكان - في معالجة موضوع التسيير والتخير ، فانه لا مفر أحيانا من الاعتماد على حقائق الحياة التي قد تبدو بديهية ، أو تلك التي قد يصح فيها القول بأنها ثابتة علميا حتى ان وجد من قد يعترض على وصفها بالوضعية نتيجة عدم اطلاع كاف منه ، أو نتيجة مغالطة منه - في غير محلها - فيما يصح أن يوصف هذا الوصف الخطير .

هذا وقد اشرت الى ان موضوع التسيير والتخير موضوع مترامي الاطراف ، حتى لبدو بغير اطراف ولكن من الجائز - مع ذلك - أن يقتصر بحثه هنا على الجوانب المتصلة به اتصالا مباشرا فيما يبدو . وبالقدر الضروري اللازم للمساعدة على الاجابة على أخطر سؤال يمكن أن يطرحه عقل الانسان وهو تسيير أم تخيير ؟ ... وهذه الجوانب سأعرض لها في أبواب البحث المتتابعة على النحو الآتي :

**الباب الاول :** بعض الجوانب العامة في معالجة « التسيير والتخير » .

**الباب الثاني :** هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

**الباب الثالث :** في السببية كنأاموس خلقى طبيعى .

**الباب الرابع :** في العقل والارادة .

**الباب الخامس :** في موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية .

**الباب السادس :** في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية .

**الباب السابع :** في التوفيق بين « التسيير والتخير » .

---

(١) من كتاب « (العقل والدين ) وهو السفر الثانى من « ارادة الاعتقاد » من

تأليف وليام جيمس وترجمة محمود حب الله ص ١١١ ، ١١٢ .

- ١٢ -

**الباب الثامن :** « التسيير والتخير » في المدارس العقابية .

**الباب التاسع :** « التسيير والتخير » في التشريع العقابى المصرى والمقارن .

**الباب العاشر :** التسيير والتخير في التشريع الاجرائى المصرى والمقارن .

**الباب الحادى عشر :** تلخيص لاهم نتائج البحث في الفلسفة العامة وفلسفة القانون .

والله نسأل أن يهدينا سواء السبيل .

# الباب الأول

## بعض الجوانب العامة في معالجة التفسير والتخير

### الفصل الأول بين أسلوب العلم والاعتقاد

من الصعوبة بمكان الإجابة على هذا السؤال الدقيق ، وهو أيهما كان إسبق الأساليب في اتصال العقل بالمعرفة : العلم أم الاعتقاد ؟ . ولكن ليس من الصعوبة القول بأن كلا منهما لعب دورا هاما في تطوير معارف الإنسان نحو الاتصال بالحقائق الكونية ، مع تفاوت في الدرجة بينهما ، ففى بعض الأمور كان دور الاعتقاد أقوى من العلم ، وفي أمور أخرى كان دور العلم أقوى من الاعتقاد . وبين الدورين تلعب الفلسفة هى الأخرى دورها كحلقة اتصال بين العلم والاعتقاد ، أو كحلقة انفصال بينهما بحسب الدور الذى تحدده لنفسها، وبحسب روح العصر الذى تمثله هذه الفلسفة .

وايا كان التعريف الذى يعطيه الإنسان للعلم أو للاعتقاد ، فان التاريخ يشهد أن كلا منها لازم لرقى الحياة وعلو شأنها . فأولهما لازم طالما أن فى الإنسان عقلا يبحث عن العرفان ، وثانيهما لازم طالما أن فيه أيضا وجدانا يبحث عن الإيمان . وفى العرفان الصحيح ، والإيمان الأمين ينبوع لا ينضب معينه لرقى الحياة وعلو شأنها . وفى نفس الوقت من المحال الفصل بين ماينتمى فى الإنسان الى العقل وما ينتمى الى الوجدان ، ومن هنا فان الصراع متصور بينهما بمقدار اختلاف أسلوبهما فى محاولة الارتباط ببعض عناصر العرفان أو الإيمان .

على أن ثمة فارقا جوهريا ينبغى أن يلاحظ ابتداء بين أسلوب البحث العلمى وأسلوب البحث فى الاعتقاد ، ذلك أن أولهما ينقد ، أما ثانيهما فهو يعتقد. فالأول لا يشعر بأن هناك أى قيد يقيد من ناحية آراء الأولين أو المحدثين ما لم يصمد على النقد . أما الثانى فهو يشعر أن الإيمان نفسه يفرض عليه مدى معيناً من التقيد بهذه الآراء السابقة ، فهو لا يحيد عنها

أصلا ، أو قد يحيد عنها ولكن في نطاق معين وإلى حد محدود . ومن ثم إذا فقد العلم قدرته على الانتقاد فقد في نفس الوقت علة وجوده ، وإذا فقدت العقيدة قدرتها على الاعتقاد فقدت هي الأخرى علة هذا الوجود .

ثم أن العقيدة غير مطالبة بالتعليل ، أما البحث العلمى فهو في جوهره تعليل للأمور وتأصيل ، ولو كانت واضحة بسيطة لأول وهلة . وهذا التعليل بما يقتضيه من نقد ومن تحليل لكافة الآراء هو البوتقة التى تصهر فيها شتى النظريات العلمية - وما أكثر تعارضها - على نار الحقيقة للتمييز بين الفث منها والتمين . فهى تكشف تدريجيا وفي مشقة بالغة عن حقائق الحياة كما يكشف « حق الدفاع » النقاب أمام القاضى عن الأخطاء والباطيل التى لو تركت على حالها لوجهت حكمه أسوأ توجيه ، ولنأت به حتما عما يتوخاه من يقين .

فالامر الذى يميز المفكر الحقيقى عن غيره هو القدرة على النقد الموضوعى بغية الوصول الى حقائق الحياة ، وبغير الارتباط مقدما بوجهة نظر معينة فيها ، ما لم تصمد لوسائل التمحيص التى وصل اليها العلم فى آخر مراحلها . وهذه القدرة ايضا على ان يفرح - ولا يغضب - عندما يكتشف عيبا أو نقصا حتى فى نظرياته الخاصة ، وآرائه التى درج عليها والتى كان يؤمن بها ايمانا تاما فيما مضى ، مهما كبده الوصول اليها من عناء ، وكبده التنازل عنها من شجاعة التسليم العلنى بالتراجع للعجز وللقصور .

ولما كان الامر كذلك وضح لماذا توقف العلم عن التقدم عندما خضع فى وقت ما لوصاية الاعتقاد خضوعا تاما أو جزئيا ، وحصر نفسه فى دائرة من تفكير محدود الأفق لا يجد نفسه مطالبا بأى تأصيل لما قد يعلنه من حلول للمشكلات المختلفة ، ومن فهم لسنن الطبيعة الا بما قاله الأولون ، متقيدا بنفس ما تقيدوا به من قيود ومن حدود ، لا يملك لها نقدا ولا منها فكاكا .

\* \* \*

وذلك مع أن النقد الموضوعى المتحرر هو السبيل الوحيد للوصول الى حقائق الأمور وهدم ترهاتها ، حتى تلك قد تبدو للعقل فى وقت ما معصومة ازلية . وهو حتى اذا ظهر فى بادىء الامر غير مقبول ولا معقول ، فإنه سيصبح مع الوقت معقولا ومقبولا ، لأن النقد الخاطيء يذهب جفاء ، ولأنه مهما كان خاطئا قد لا يخلو من جانب من الصحة يكون له اثره فى تحرير العقل تدريجيا من آراء كثيرة ، قد يكون فيها من الخطا مثلما فى النقد الخاطيء ذاته ، وفيها من ضرر أكثر مما قد يكون فى توجيه سهام نقد طائشة اليها .

فضرر النقد الخاطيء مهما قيل فيه أهون شأنًا من ضرر الراى الخاطيء ذاته ، ومن ضرر التعلق به بغير روية ولا تفكير . . فهو بالأقل يدل على أن الناقد يحاول أن يفكر ، وأن يقلب الأمور على بعض صورها ، حتى أن أعوزته القدرة على التقلب الصائب لسبب أو لآخر .

ومهما قيل فى نقد راي ما أنه متحيز ، فإنه قد لا يخلو - رغم تحيزه - من مزية الكشف عن عيب فى هذا الراى ، أو عن حقيقة ما من حقائق الحياة بخيرها أو بشرها ، أو من مزية الكشف عن خبيثة ما من خبايا النفوس بجمالها أو بقببحها . وقد يجنب هذا النقد - رغم خطئه - العقل من خطر التورط فى تمجيد خطأ آخر أشد منه وأكثى ، كما قد يجنبه خطر التورط فى تمجيد بطولة زائفة ، أو فضيلة ضالة . . وما أكثر البطولات الزائفة ، والفضائل الضالة التى جنت أبلغ جناية على الذات الانسانية وهى فى طريق تطورها للأمام ، وأثناء رحلتها التى لا تتوقف عبر الأيام والأعوام .

ومن يتعود النقد المستمر - ولو كان فى نقده متجنبًا على الحقيقة - سينتهى به المهاد إلى نقد نفسه ، وإلى نقد آرائه الخاصة فى تجنبها على حقائق الأشخاص والأشياء . ومثل هذا الانسان - حتى وإن أخطأ فى نقد نفسه - فهو أفضل بكثير ممن تعود أن ينظر بعين الإعجاب التام لكل ما قد يترأى له من أمور ليس له من فضل فيها سوى التقليد الأعمى للآخرين . أما أن أصاب هذا الانسان فى نقد نفسه - أو فى نقد خطأ راسخ فى أذهان الناس - فقد أصبح على عتبة الوصول إلى كنز هائل ، وهو كنز الحقيقة ، التى أنعم ما فيها هى معرفة الذات على حقيقتها . وعن هذا الطريق وحده وصل الفلاسفة إلى اضاءة مشعل العرفان للانسان منذ أقدم الأزمان .

ومن ينقب فى تاريخ أية حضارة حقيقية يتبين له أن النقد الحر يمثل دعامة من أهم دعوماتها ، وأنها بغير النقد ما كانت لتكون شيئًا مذكورًا . كما يتبين له أن النقد الحر هو المصدر الوحيد لكل حقيقة موضوعية ثابتة وصل إليها عقل الانسان . ولذا فإن العقل المتحرر الناضج ينبغى أن يبارك كل نقد حتى النقد الخاطيء ، وحتى النقد الصحيح الذى قد لا يرضى عنه العقل المكبل بالأغلال . وذلك لأن النقد هو جهاد العقل للتحرد من نفس هذه الأغلال فى محاولته للبحث عن الحقيقة ، أى فى محاولته للبحث عن الله تعالى مصدر كل حقيقة يتطلع العقل إلى الوصول إليها . فلا يمكن إذا إلا القول بأن يد الله تبارك هذا النقد الذى قد يشير الذعر والاشمئزاز عند أصحاب العقول المغلولة !

فعلينا بغير وجل أن ننقد أفكارنا الخاصة ، بل خلجات نفوسنا أيضا . ثم علينا أن ننقد النقد ، وننقد نقد النقد أيضا ! ... وهكذا دواليك . فخلال الصراع المستمر بين الراى والراى وتراجع الى الوراء ترهات ضخمة كثيرة ، ويتخلص التطور الفكرى من عقبات كاداء طالما وقفت في طريقه ، ومن علامات ضعف وانحلال كثيرة طالما حسبها الناس خطأ علامات قوة وعافية .. وخلال الصراع المستمر بين الراى والراى تنمو البطولة الصحيحة بعد البطولة الزائفة ، وتزدهر الفضيلة الحقبة بعد الفضيلة الضالة ، فيسير ركب الحياة المتحررة في طريق الواقع الصحيح بعد طول التخيبط في دياجير الأوهام والأخطاء الجسام ! .

ولنضع في اعتبارنا أنه ليس في الوجود أى راى يصح أن يقال فيه انه فوق مستوى النقد ، أو فوق مستوى الشك ، الا عندما نعصب أعيننا عن الرؤية الصحيحة بدافع من خمولنا ، أو من كبريائنا الزائفة التى طالما سمحت لأوهامنا ولأخطائنا أن تستشرى حتى تفتك بمنابع الحياة النقية فينا .. ولا ينبغي أن ننسى أن ما نتراجع عن مناقشته بعقولنا وبأفواهنا ستناقشنا أحداث الحياة فيه مناقشة مرة فتصدمنا بالفشل اللربيع بعد الفشل .. فهذا هو أسلوب الحياة الوحيد في النقاش عندما يسكت عقل الانسان عن نقاش نفسه - حتى داخلها - في امانة وفي حياد .

ولندع الكبرياء الضارة جانبا ، اذا صحت عزائمننا على النهوض والترقى ، ولنقدردن النقد الحر الجريء حق قدره ان أصاب ام أخطأ بوصفه علامة صحة لا علامة مرض ، ومنبع قوة لا منبع ضعف ، أما العقول التى تكره كل نقاش وكل انتقاد فهى تقف من حقائق الأمور موقف النعمة عندما تدفن رأسها في الرمال حتى لا يقع عليها بصر الصياد . فحقائق الأمور لا يمكن أن تخفى على بصائر الآخرين ولا إبصارهم ، ولا يمكن أن يخلو مجتمع من عيوب جسيمة ، وبالتالي لا يمكن أن ينجو من احساس الآخرين بهذه العيوب ومحاولة استغلالها في تحقيق مآرب شتى مشروعة وغير مشروعة معا ..

### الإيمان غير الاذعان

وهذا القول كما يصدق على الأمور العويصة يصدق بنفس المقدار على الأوليات التى قد تبدو واضحة لا تحتل جدالا . وكما يصدق على أمور العلم يصدق بنفس المقدار على أمور الاعتقاد . فالاعتقاد الناقد نفسه أسمى بكثير من الاعتقاد المستسلم استسلام الكبت والهوان ، أو استسلام الانقياد والاذعان . فكبت العقل أو العاطفة ، أو فرض القيود عليهما ،

ومهما كانت هينة ، لا يصلح مصدرا لأى اعتقاد أمين ، وان كان يصلح مصدرا لصنوف شتى من الضغائن بين الانسان ووجدانه ، بل بينه وبين الله تعالى أيضا .

فالضغينة الدفينة ليست أكثر من تفكير مشلول ، أو من شعور مغلول ، ومحال أن تقام علاقة أمينة في الوجود على أساس من هوان الكبت والأذعان . ومحال أن توصف هذه العلاقة بأنها تمثل أية صورة كريمة من الايمان بالله باريء هذا الوجود وهذا الوجدان . ولذلك كان أعظم صور الايمان هو الايمان المدروس بعد الانتكار الطويل ، والفهم المتأني بعد طول التردد بين الشك واليقين ، وهذا هو بنفسه ايمان الفلاسفة والمفكرين ، وهو أيضا ايمان الانبياء والمرسلين .

\* \* \*

وهنا قد يعترض معترض قائلا : ولكن اذا اخضعنا خلجات الوجدان ولو في بعض جوانبها لأساليب النقد العلمى ، الذى هو من سمات العقل الناضج فما الذى يتبقى اذا من جوانب الايمان ؟ .. الا يخشى أن تدوب هذه الجوانب شيئا فشيئا حتى لا يكاد يتبقى منها شيء يرتبط به الوجدان ؟ . والجواب هو أن الذى يتبقى عندئذ كثير ، وكثير جدا ، ولعله يمثل أنقى جوانب الايمان التى يصح أن يرتبط بها وجدان أى انسان مفكر ، باحث عن الحقيقة ، متطلع الى فهم الأمور فهما صحيحا بعيدا عن الارتباط بمباداة الذات ، وشهوة التسلط على الآخرين . وهذا الكثير - فى قيمته لا فى عدده - يمثل فى جوهره جل انفعالات غزيرة الاحساس بالمجهول فى أسمى حالاتها ، وأرقى مراحل تطورها فينا ، وتطورنا فيها . وهذه الجوانب - على قلة عددها - عميقة الغور ، قوية الأثر فى الإمساك بزمام ايماننا نحو المزيد من التقاء ، ومن الترابط ، ومن الفضيلة .

## الفصل الثانى

### الايمان والتطور

تطور الحياة فى صورة أو فى أخرى حقيقة وضعية لا ينزاع الآن فى صحتها أى عالم أو مفكر ، وان كان النزاع فى الراى يحق له أن يبدأ عند الدخول فى التفاصيل التى منها : من أين بدأ التطور ؟ وكيف ؟ وفى أى اتجاه يسير ؟ وما هى العوامل التى تتحكم فيه ؟ وما هى نهايته ؟ . وهذه كلها أمور لا حاجة بنا الى الخوض فيها فى موضوع « التسيير والتخير » .

( م ٢ - فى التسيير والتخير )

فلا يلزمنا هنا أكثر من الاقرار بصحة هذه الحقيقة الواضحة البسيطة :  
وهي أن تطور ركب الحياة حقيقة أولية ، بما في ذلك ركب الحياة في  
أعمق صورها ، وهي حياة الوجدان وذلك عن طريق المزيد من الاختبار  
والعرفان .

واذا كان تطور الجسد هدفا ساميا من أهداف الطبيعة ، ووسيلة  
من وسائلها نحو ارتقاء الحياة فتطور الذات - حاملة العقل - أحق  
وأوجب . فنحن لا نحيا لاشباع شهواتنا وغرائزنا بل لتنمية ملكاتنا  
ومداركنا ، ومن ثم كان العقل غاية الحياة ، كما أن الحياة المتكاملة  
غاية للعقل المتكامل ، فالحياة تدور مع العقل وجودا وعدما ، كما تدور  
معه ارتقاء وانحطاطا . وهيهات لنا موس الله العادل أن يكون الأمر غير  
ذلك ، إلا إذا نزل بنا مستوى الإدراك عن ادراك حقائق الحياة الواضحة .  
وارتفع بنا مستوى الادعاء الى زعم العلم بكل أسرار الكون وخفائيه ،  
كيما تكون أداة طبيعة في يد ادعاءنا ، وكأن الله تعالى يتلقى منا الوحي  
والإلهام ويتعرف منا على الحلال والحرام .!!

### من الفلسفات القديمة

وقد كانت الفلسفات القديمة تعرف للمعرفة المتطورة حق قدرها ،  
وأنرها المباشر في الارتقاء بالذات وتطورها للأمام ، كما تعرف أثر الجهل  
في الانحطاط بها . ففضيلة النفس الصحيحة - عند سقراط وأرسطو  
وأفلاطون - هي المعرفة الصحيحة ، وفي هذا الشأن يقول الأخير ، «المعرفة  
انعكاس النفس على ذاتها لكشف المبادئ التي تهديها ، وتثير لها السبيل،  
وتأخذ بيدها في طريق الحق . وسائر الفضائل تنبع عن فضيلة المعرفة .  
والعقل هو أساس سائر الفضائل التي تواضع الناس عليها (١) » .

ومثل هذا الرأي نجده أيضا عند الفارابي ، وابن سينا ، والفرازي ،  
وابن رشد :

فالفارابي يقول كأفلاطون ان النفس العاقلة هي جوهر الانسان عند  
التحقيق وان المعرفة الحققة هي سبيل الصعود الى العالم العلوي . كما  
يقسم قوى النفس الى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر  
موكل بالادراك . ثم يقسم القسم الثاني الى قسمين فرعيين : حيواني  
وانساني . أما الحيواني فوظيفته الاحساس ، وأما الانساني فيهدف  
الى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا القسم الأخير

## وصف العقل النظرى (١) .

أما الرئيس ابن سينا فيقسم النفوس الى ثلاث متفاوتة تبعالا لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال في الفضيلة والمعرفة. وهذه هي طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى في جنات النعيم فيلحقون بعالم العقل ويتنزهون عن مقارنة ادران الحياة الجسمية . . . والأمر الذى يهمنا هنا أن نبرزه هو كيف أنه يجعل الكمال في الفضيلة الى جانب الكمال في المعرفة شرطا لادراك الدرجة القصوى في جنات النعيم للحاق بعالم العقل .

كما يعرف الامام الغزالى النفس الانسانية بأنها « كمال اول لجسم طبيعى الى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختبار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية » (٢) .

ويذهب الامام الغزالى أيضا في تبيان قيمة المعرفة الى « أن الروح متجهة من ناحيتها الى العودة الى أصلها ، وقد جاءت الى هذا العالم بالرغم من إرادتها لتحصل على معرفة أوسع بالله ، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التى تكتسبها في هذا العالم . فرغبتها في العودة ، ممزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هي سر الحياة الانسانية في هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله في خلق الحياة والموت بالنسبة للإنسان ، وهو نفسه الذى يضى على الحياة الانسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة في حياة الإنسان الخالدة . ويعيش الإنسان ليس بارادة منه بل تبعا لطبيعة روحه في شعور دائم من القلق لاحساسه بمرزله وبعده عن الملكوت السماوى ، وهو الاحساس الذى يدفعه الى التفكير في نفسه وفي كل ما يحيط به من آفاق . . .

وعلى الإنسان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوى ليصل الى الرضى وأطمئنان النفس أن يعرف أولا عالم المشاهدة الذى يحيط به ، وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة في حياته ، اذ أنه يضيف شيئا الى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المقى في سيره نحو السعادة . وتكون سعادة الإنسان ورضاه هي النقطة النهائية في عملية اكتساب متدرج للمعرفة بأمور كثيرة طبقا لقدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة في حد ذاتها إلا حالة وجودية ترافق أداء الإنسان للأمانة التى حملها الله أياها ، وهي معرفة الله عن طريق معرفة عوالمه المختلفة في

(١) أنظر « عيون المسائل » وهي مجموعة « الثمرة المرضية » ص ٧٢ - ٧٤ .

(٢) في « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم طبعة ٣ ص ٩٨ .

خلقه « (١) » .

ويذهب فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الى أن اتصال النفس بالبدن لا يمكن أن يكون الا لحكمة الهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . والى أنه يجب أن تكون المعرفة هى غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزئين ، وهما جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين (٢) . كما يقرر « أن النفس تنتهى الى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم فحسب ، بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكانا وسطا بين عالم الحس والعالم الالهى .. » .

ولسوء الحظ أن تقدير قيمة « المعرفة العقلية بمعنى الكلمة » على حد تعبير الفارابى ، للوصول الى « الكمال فى الفضيلة والمعرفة » على حد تعبير ابن سينا ، وللوصول الى طريق « السعادة والرضا ، وللحصول على معرفة أوسع بالله » على حد تعبير الفزائى ، و « ادراك المرء لحقيقة الأشياء والوقوف على جوهر نفسه » على حد تعبير ابن رشد .. قد خبا مع الوقت تحت تأثير فهم خاطئ ساد فى عصور لاحقة مقتضاه أن الايمان الأعمى هو كل شيء للانسان ، وأنه يغنى عن كل شيء حتى عن المعرفة الصحيحة ، حتى كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الادراك المبصر، وإن يصبح ذريعة لظلام الغموض الذى ينبغى أن يحل فى بعض الاذهان محل نور العرفان .. بل كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الاستقامة ، والفضيلة ، والمحبة ، والوداعة ، وأن يصبح ذريعة لانكار فضائل الآخرين وخدماتهم وتضحياتهم ، وبالتالي لاهدار حتى القيسم الصحيحة والموازن العادلة .

ووجد هذا التقدير الخاطئ لمعنى الايمان من يفديه ، ولا يزال يجد حتى الآن بسبب غشاوة الكبرياء - وهى العدو الأول للانسان فى كل زمان ومكان - والتى لا يمكنها أن تدرك أن المعرفة الصحيحة هى التى تقوى ملكات الذات ، وأن هذه الملكات هى سبيل الايمان الصحيح . فالايان يبدأ أبدا وينتهى حيث تبدأ به وتنتهى المعرفة الصحيحة لحقيقة الأشياء ووقوف الانسان وقوفا صحيحا على جوهر نفسه ، وعلى مكانه المحدد له فى الوجود منذ الأزل والى الأبد ..

(١) من « الانسان عند الفزائى » تأليف الدكتور على ميسى عثمان ، ومصريب

الاستاذ خيرى حماد ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢) من « كتاب مناهج الأدلة » ص ٢٤٠ .

### التطور في مفهومه العام

فانا أتحدث اذا عن التطور غير مرتبط بمذهب معين فيه ، وانما أتحدث عنه بمعنى الارتقاء التدريجي الذي يشاهد في سير قافلة الحياة ، والذي لا يثير من ناحية صحة مبدئه أى نقاش ، وان صح أن يثير أكثر من نقاش من ناحية مصدره ومداه . ولذا تعددت في النقاش المدارس التي لا يتسع المقام للخوض فيها ، وانما حسبنا أن نعلم أن هذا التطور يرجع في تقدير عدد من العلماء الى عامل داخلي كامن في كل كائن حي ، وفي نفس الوقت الى عامل أو الى عدة عوامل خارجية عنه تتولى الاشراف عليه .

والعامل الداخلي الكامن في كل كائن حي متصل بذكاء هذا الكائن ، يستوى في ذلك ذكاء الفريزة - أو ان شئنا الإلهام - الذي يشاهد في النحلة والنملة ، مع ذكاء العقل النامي عن طريق المعرفة والاختبار الذي يشاهد في الانسان . اما العامل أو العوامل الخارجية التي قد تهيم على سير التطور فيبدو أنها خاصة بالإنسان ، ولذلك لم يتوقف التطور عند الانسان فسمما كثيراً عن كائنات دنيا كثيرة .

وفي النهاية لا يرجع التطور الى مجرد عوامل آلية أو تلقائية ، مثل مدى ملائمة البيئة ، أو الانتخاب الطبيعي وحدهما ، مما قد ينفى خطأ في بعض الأذهان معنى الخلق المبدئي ، بل ان التطور يرجع الى هذه العوامل الروحية الكائنة وراء الحياة ، والمحكومة بدورها بمثل قوانين ملائمة البيئة والانتخاب الطبيعي ، والخاضعة لأشراف خارجي عليها ، والتي تثبت ولا تنفى معنى الخلق من عند عزيز قدير .

وأيا كان الرأي الصائب ، فهناك تطور مستمر في قافلة الحياة يريد الارتقاء بها بغير توقف ، سواء عندما تكون الحياة على مستوى المادة ، أم على مستوى جري التعبير الخاطيء على وصفه « باللامادي » . وهذا التطور يمكننا أن نشاهد صورة مصغرة منه في تطور عقل الطفولة البريئة الى عقل الشباب الطموح ، ثم الى عقل الرجولة المناضلة ، وأخيراً الى عقل الشيخوخة الناضجة المتأمل في مثل أسرار البقاء والفناء ، والتطور والارتقاء . . هكذا الأبدية لا تنقضي في لا شيء ، بل في تحرير العقل تدريجياً من أخطائه ، والخلق من رذائله فيفتح التحرير للذات المتطورة آفاقاً متجددة من القدرة والسعادة .

وهذا التطور نحو الأسمى والأكمل مرتبط بنجاح الحياة نفسها ، لأن توقف التطور معناه فشل هذه الحياة المهددة بعوامل الفشل من كل ناحية ، لو لم يكن من ورائها عقل قدير يأخذ بيدها نحو الأسمى والأكمل في وسط الزوابع والأعاصير ، وبين عوامل التسيير والتخيير التي قد تسيّر

في خطوط متوازية أو متقاطعة ، ولكنها خاضعة معا لقانون مشترك في النهاية هو قانون السبب والنتيجة .

فهذا التطور يشير بذاته الى وجود العقل الاعظم اللازم لخلق الحياة ، وايضا لرعايتها رعاية لا تتوقف في صراعها الدائب نحو تحقيق ما هو اسمى واكمل في الفكر وفي الشعور . وذلك يؤدي الى تحقيق ما هو اسمى واكمل في الظواهر الخارجية للحياة المادية التي هي انعكاسات باهتة جدا لظواهر أخرى اسمى منها واكمل للحياة الروحية ، وهي التي تمثل الجوهر الحقيقي لكل وجود عقلي أو مادي في خدمة الطبيعة . وهذا العقل المدبر الحكيم للطبيعة ينبئ أن يكون يقظا ، وفعالا ، وحكيما ، ومنزها ، وقادرا .... وكلها صفات تشير الى قدرة الله تعالى وحده .

ولأن الحياة تسير نحو الارتقاء المحتوم فإن الخطيئة الكبرى نحو هذه الحياة تصبح هي كل ما يؤدي الى توقف الارتقاء ايا كان مصدره أو سنده . أو بعبارة أخرى هي الوقت الضائع سدى ، فالحياة وقت ينبئ أن يقضيه العقل في التحرر من أخطائه ، ويقدر تحرر هذا العقل من أخطائه يتحرر الخلق من رذائله . فهذا التطور - الذي يدين له الإنسان بما بلغه من نمو في العاطفة والعرفان - ليس أكثر من مجرد قابلية كامنة في كل ذات انسانية . وهذه القابلية قد تكون يقظة أو خاملة ، وقوية أو ضعيفة بحسب درجة التطور ، وبالتالي بحسب نوع الأفكار والمشاعر التي تغذي الذات . فمستوليتنا ازاء الأبدية عن الوقت الذي نقضيه منها مسئولية ضخمة اذا بقدر ضخامة آثارها قينا وبنا .

وأهم رسالة للإنسان هي أن يبحث عن وقت مفيد ينهل فيه أفكارا نقية تمصمه من الالحاد ، ومن الانطواء ، ومن الخرافة ، وقبل كل شيء آخر من الأثرة . فاذا عثر الإنسان على ما يعصمه من ذلك كله عثورا صحيحا فقد سار قدما في الطريق الوحيد الذي يقود الى القدرة المتزايدة للعقل ، والسعادة النامية للشعور ، وكلاهما يمثلان بذاتهما اسمى أهداف الحياة - ووسائلها أيضا - في سعيها الدائب نحو تحقيق ما هو اسمى واكمل في جميع ظواهر الوجود .

واذا كان تطور الحياة يسير في طريق القدرة المتزايدة للعقل وللشعور فإن ذلك يشير بذاته الى أن التطور يجري ابتداء في الحياة الشعورية للإنسان ، أما حياته الخارجية فهي مرآة لها . وتطور هذه الحياة الشعورية هو أيضا - أو ينبئ أن يكون هو أيضا - الهدف من كل اعتقاد . ولذلك فإن هدف الاعتقاد لا ينبئ أن ينأى عن الهدف من الحياة نفسها ، من ناحية محاولة تطوير الإنسان نحو ما هو اسمى واكمل في فكره وفي شعوره .

على أن ثمة farkاً ضخماً بين أحداث الحياة كأداة تطوير وبين أمور الاعتقاد ، وهو أن النواميس المهيمنة على سير أحداث الحياة أزلية لا تقبل تطوراً ، حتى مع التسليم بأن التطور هو أسمى أهدافها . أما أمور الاعتقاد فهي بذاتها متطورة بمقدار نجاحها في تطوير الحياة الشعورية للمعتقدين . فالاعتقاد في النهاية عنصر واحد من عناصر هذه الحياة الشعورية الخاضعة كلها لنواميس أزلية لعل أخطرها اطلاقاً هو ناموس التطور والارتقاء .

وهذا العنصر الشعوري - وهو الاعتقاد - يتفاوت في فهمه ، وفي مدى الارتباط به ، وفي نوع المشاعر النابعة عنه بحسب ظروف الزمان والمكان . بل يتفاوت حتماً من أي إنسان إلى آخر حتى ولو كان انتماءً هماً إلى مذهب واحد ، من اعتقاد واحد ، في عصر واحد . وكلما نمت الحياة الشعورية كلما طلب العقل المزيد من تفهم الاعتقاد ، وكلما حاول المزيد من تعقل أمورهِ بعيداً عن شوائب الانطواء ، والآثرة ، والخرافة .

وهذا الاعتبار وحده يبرز خطورة دور العقل في تعقل كل أمر في روية تامة ، وحرية كاملة في أخطر الأمور وأنفها على السواء . ومهما قيل أن دور الاعتقاد عميق فانه في النهاية ليس أعمق من دور العقل ، وهو المستودع الآمن الوحيد للعلم وللاعتقاد معا . وإن العاطفة الدينية بالغة ما بلغت من السمو ومن العمق ليست أسمى من العقل المفكر ولا أعمق منه أثراً في تطور الإنسان ، لأنها ليست أكثر من عنصر واحد من عناصر هذا العقل الذي ينبغي أن يضئ للحياة مسالكها الشاقة الطويلة . كما ينبغي للذات أن تسلس قيادها للعقل المفكر الذي هو مستودع هائل أمين لما لاقاه الإنسان في ماضيه ، وما يلاقيه في حاضره ، بل أيضاً فيما يقدر لمستقبله ومستقبل بنيهِ من مسالك التطور والارتقاء .

ولهذا كله فمن واجب كل مفكر أن يرفض تماماً أية قيود يراد لها أن ترد على حرية العلم والاعتقاد معا ، وبالتالي على حرية العقل في أن يتعقل شئون دينه ودنياه معا ، أي كان مصدر هذه القيود ، أو أساليبها ، أو وسائلها ، أو نطاقها . ومهما كانت أهداف هذه القيود براءة مشيرة للسذج وللبسطاء ، بل ولطائفة من « عمالقة » العلم والإيمان أيضاً ، الذين قد يتوجسون - على غير أساس من الصواب - من الخطر على هذا أو على ذاك من دور النقد المتحرر الجريء .

ولهذا قال الامام الشيخ محمد عبده « ربما يقول قائل بأن المقابلة بين العقل والدين تميل إلى رأى القائلين باهمال العقل بالمرّة في قضايا الدين ، وبأن أساسه هو التسليم المحض ، وقطع الطريق على أشعة

البصيرة أن تنفذ الى ما أودعه من معارف وأحكام . فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به ، وإنما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سيادة الأمم بدون مرشد الهى ، كما لا يستقل الحيوان فى ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها . . . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهى على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والأذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك ، وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها الى معرفتها وأنها آتية من قبل الله « (١) » .

\* \* \*

فكم تعرض الاعتقاد لصور شتى من النقد المتحرر الخاطيء والصائب معا ، وقد خرج الاعتقاد فى النهاية سليما فى جوهره ، لأنه دعامة الانفعال السامى فى الانسان ، فلا يمكن أن ينتزع منه بالأقوال الملية أو الجوفاء . بل لقد خرج الاعتقاد أقرب مما كان الى لب الأمور ، وأوثق مما كان صلة بالله ، وبالمحبة ، وبانكار الذات . وذلك بعد أن كاد يصبح محض تقليد ، ومحض لاهوت قادر على أن يفرق بين قلوب البشر على ضغينة ، أكثر مما يجمع بينها على صفاء .

وعن طريق النقد والنقاش - حتى ذلك الذى كان يبدو للبعض مفرضا جائرا - عرف الاعتقاد كيف يشق طريقه عبر التاريخ الى القلوب خالصا نقيا من شوائب كثيرة ، وعرفت القلوب كيف تحاول أن تعثر على الله بداخلها ، بل عرف الانسان كيف يعثر على نفسه فى الله ، وكيف يشق طريقه فى حياة تستحق الحياة بكل ما فيها من متاعب ومن معاناة . . .

فالنقد - لما بيناه من أسباب - هو سبيل المعرفة الصحيحة ، وهو الدفعة التى كانت وراء كل خطوة خطاها بنو الانسان للأمام . بل هو وراء كل رسالة من رسالات السماء وصلت الى بنى البشر كيما تثير - فى رقعة من دقع هذا الكون أو فى أخرى - نزعة التقدم والارتقاء ، عن طريق النظر بعين النقد الى أوضاع غير قويمه كانت قد استقرت فى أذهان بنيها على أنها معصومة أزلية ! .

---

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

- ٢٥ -

ولذا قاوم بنو البشر هذه الرسائل بما وسعهم ومن وسائل ، وقاسى رسل السماء منهم ما قاسوه من صنوف الاضطهاد وألوان العذاب . ولو كانت رسالاتهم قد اتجهت الى تملق انفعالاتهم عن طريق الدفاع عن آثامهم وأخطائهم ، لما قاومها واحد منهم ، ولما خطا بنو الانسان خطوة تذكر في طريق تقدمهم وصلاح امرهم . فلننقد دوره اذا في ناموس الارتقاء ، ما دام له دوره حتى في رسالاته السماء وفي كل رسالة لاي تقدم علمى أو اجتماعى . وهو دور لا ينكره الا منطق التوقف ، اذا صح أن للتوقف منطقا ما الا ان يكون هو بعينه منطق تملق حاضره الجماهير ، وماضيها ان امكن ، ثم أقوى انفعالاتها قاطبة وهو التعلق بالتقاليد واستنكار كل جديد !!

وهذا التوقف يرتدى غالبا رداء خلايا من الفلسفة أو العلم أو الاعتقاد ، وايا كان رداؤه فهو عقبة كأداء تعوق تقدم الحياة ، وذلك لأنه لا يملك وسيلة أخرى لتحقيق مآربه سوى الأغلال المصطنعة يحاول أن يقيد بها عقول المفكرين ، بل عقول البشر أجمعين لو أمكنه ذلك ، ومعها ارقى النزعات اطلاقا ، وهى نزعة الارتقاء اذا حاولت أن تجد لها متنفسا هنا أو هناك فى رأى مجدد أو فى تفكير غير مقلد . وبقدر ما يكون التفكير جامدا متوقفا بقدر ما يكون حرص أصحابه على انكار التوقف عندهم واستنكاره ، والزعم بأنهم قد سبقوا عجلة الزمن فى انطلاقها ، وفى سرعة تطويرها للقيم والمفاهيم ..

وما اضخم الأغلال التى قد تجيء من ناحية التوقف ، وما أقوى سلطانها على العقل وعلى الوجدان ، خصوصا عندما يكون التوقف نابعا - فى زعم أصحابه - من هذه الغريزة التى بدأ العلم يكتشفها بعناء ، ويعطيها مكانا جديرة به فى دوافع الانسان الغلابة ، وهى الغريزة الدينية التى يمكن تعريفها بأنها غريزة الاحساس غير الواعى بعالم الغيب ، والشعور بالارتباط به على وجه من الوجوه .

## الفصل الثالث

### موقف العلم الحديث

### من الغريزة الدينية

من اهم الكشوف الحديثة من الانسان أن ذاته الواعية ليست سوى جزء من ذات أعظم ، وأن امتدادات الذات الواعية تذهب الى ما هو

خارج الاحساس والعقل بكثير، في اقليم يمكن تسميته بالفامض أو بما فوق الطبيعي . « وطالما أن ميولنا تستمد أصولها من ذلك الاقليم - وهذه هى حالة الغالبية من بين هذه الميول - فان صلتنا بذلك الاقليم تكون ممتدة - على ما لاحظته الفيلسوف وليام جيمس - الى ما هو أعمق مما تمتد اليه في العالم المنظور ، وذلك لأن مطامعنا الأكثر سموا هى محور شخصيتنا .. (١) » .

وهذه الصلة قائمة عن طريق الغريزة الدينية التى يعرفها نفس الفيلسوف بأنها « الإيمان بالعنصر الالهى في طبائع الأشياء ، أو الإيمان بأن للكون تركيبا روحيا خاصا . ومن ثم فهو يعرف الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، كما يرى أن خيرا الأسمى كائن في إيجاد الملائمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم (٢) » .

فهذه الغريزة الدينية أودعتها في النفوس طبيعة حانية ، لخدمة تطور الذات وارتقاؤها عن طريق احساسها الدفين بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبالثواب والعقاب . وهى ليست مقدسة نقية بذاتها ، بل بمقدار ما تضعه في الذات من عناصر القداسة والنقاء . والأديان كلها لم تضع هذه الغريزة في نفوس أتباعها ، بل أبدت فيها فحسب احساس العقل الغريزى بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبعظمة الفضيلة وبضمة الرذيلة . وبالتالى صقلت أو حاولت أن تصقل بصور شتى هذا الاحساس الغريزى ، وأن تدعمه في العقل وفي الوجدان .

### بين نور الإيمان ونيره

فليس لنا أن نفهم دور هذه الغريزة على غير هذا النحو ، أو أن نتصور أنها - مع عمقها وقوة أثرها - معصومة ومقدسة ما دامت تقودنا الى الاحساس بوجود القوة الخالقة ، والى عبادتها ولو باخلاص عظيم اذا كانت لا تقودنا بنفس المقدار الى الاتساق الصحيح مع أسمى ما فى الكون من قوانين الفضيلة ، والمحبة ، والإيثار ، والحرية ، والارتقاء التدريجى عن طريق التطور وتعقل الأمور في تطورها تعقلا صحيحا .

ومن ثم فان نور الإيمان يمكن - بسهولة تامة - أن ينقلب الى نير ثقيل اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد قيود متراكمة تقيد قدرتنا على التفكير ، وتشل من حريتنا في التقدير . أو اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد اغراق في الارتباط بالصيغ والطقوس وغلو في الارتباط بالسير

(١) عن مؤلفه « صنوف التجربة الدينية » Varieties of Religious Experience

(٢) عن كتاب « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ١٥٤ .

والشخص . وهذا هو الايمان كما يطبقه أصحابه من الحرفيين والمترجمين ،  
وكما يفهمه اعداؤه من الماديين والملحدن !! .

وذلك مع انه لا توجد خطيئة حقيقية نحو ناموس الطبيعة في رغبتها  
الملحة في تطويرنا وارتقائنا اشد من الارتباط بأغلال وهمية في أمور الايمان ،  
وما اكثرها في أمور كل ايمان . فهذه الأغلال الوهمية قد تصبح - مع  
قوة الايمان وعمق اثره في النفوس - معاول حقيقية تحطم عمدا كل تطور  
وارتقاء ، وحجبا كثيفة تحجب اضواء الحقائق بدلا من أن تذكي جذوتها  
لصالح رفعة الحياة وعلو شأنها .

والأغلال الوهمية في هذا الشأن اكثر عددا من الأغلال الحقيقية ،  
واشد منها فتكا وضراوة . وعقدة العقد هي في التمييز بين ما هو وهمي  
منها وما هو حقيقي . وهذا التمييز امر نسبي متطور ، يتوقف على مدى  
التطور في النفوس ، أو بالادق على مدى الاحساس بواجب الارتباط  
بحقائق الأمور في كل حركات النفس وسكناتها . فعلى هذا الاحساس  
يتوقف تحديد ما ينبغى أن يوصف بالعصمة المعلقة ، وما ينبغى أن يرتبط  
بظروف الزمان والمكان .

ولكن تراكم الأغلال والقيود ليس على أية حال من مزايا الفهم  
الصحيح لأصول أى اعتقاد ، بل هو على العكس من ذلك - من معوقات  
الذهن المتفتح للبحث عن حقائق الحياة ، والكاره للارتباط بأوهامها مهما  
نسبت الى هذا الأصل العتيد ، الشاعر بأن هذه الأغلال والقيود معوقة -  
حتما - نمو العاطفة الكريمة ، بقدر ما تعوق نمو الوعي المتعطش للارتباط  
بحقائق الحياة ، مهما كبده الارتباط من كد ومن عناء . ولذلك قال بحق  
توماس جيفرسون Thomas Jefferson « انفض عن نفسك كل المخاوف  
والعصبية الحقة التى تقبع في ظلها العقول الضعيفة ذليلة . ثبت العقل  
ثباتا لا يتزعزع في عرشه . وادع للمثول أمامه كل حقيقة وكل رأى حتى .  
بفصل في الجميع . تساءل في جرأة حتى عن وجود الله ، لانه ان كان نمة  
اله فانه لابد أن يوافق على الولاء للعقل ، أكثر مما يرضى بالخوف معصوب  
العينين (١) » .

فعلى مقدار الحرية التى نواجه بها انفعالات هذه الغريزة ، يتوقف  
نجاحها أو فشلها في تحريرنا من مخاوف كثيرة ، وأوهام لا آخر لها ،  
أو في استعبادنا لها استعبادا شبه تام . وفهم معنى الايمان على حقيقته  
النقية يمثل حرية كبرى للعقل وللشعور . حرية تريد أن تتخطى حواجز

(١) عن « جيفرسون » تاليف جون دبوى ترجمة الدكتور عبد الحميد بونس

الضيق والتزمت عند الحرفيين ، وفي نفس الوقت تريد أن تتخطى حواجز الانتكار عند المنكرين والمسادين .

وهذه الحرية تجدها في الأساس من كل حضارة حقيقية عرفها البشر بغض النظر عن تنوع المذاهب والأديان . ومن المحال أن نقول أن هناك حرية حقيقية للعقل وللشعور ما لم نسمح لها ابتداءً بأن تراقب كل شيء بلا خوف ولا وجل ، حتى الإيمان في أصوله الأولى ، كيما تحصل على احساسها الصحيح بعمق هذه الحرية وبقدرتها على التأمل وعلى النظر . وهكذا يصبح دور طريقة الإيمان دوراً هائلاً في ممارسة الذات لحقها الطبيعي في الحرية في كافة صورها ، وبالتالي في تقدم الذات أو في تخلفها ، فلا ينبغي أبداً تجاهل هذا الدور ، ولا طاقة لأحد في محاولة النيل منه .

وهذا الدور متصل وثيق الصلة بموقف العقول من مواجهة أخطر مشكلات الاعتقاد وما يتصل به من أمور . والعقول لا يشابه منها اثنان ، ولهذا تعددت صور الاعتقاد ، وأصبح ما يناسب عقلاً ووجداناً ما لا يناسب عقلاً آخر ووجداناً . ومن المحال أن يجمع بنو البشر على موقف موحد من مشكلات الاعتقاد ، حتى وإن اجتمعوا على غريزة دينية واحدة في جوهرها مهما تنوعت في درجات تطورها ، وفي الفلسفات المرتبطة بها ، وأنواع الأفكار والمشاعر النابعة عنها . والمشكلة الحقيقية هي في محاولة الوصول إلى فهم صحيح لهذه الفلسفات ، ولما يتصل بها من أفكار ومشاعر في جو من حرية التفكير والتقدير التي يتصور بعض العقول المغلقة أن الاعتقاد بوجه عام لا يقرها .

### عن حرية الفكر والشعور

وعندما تزدهر في أي مجتمع عناصر التفكير المتحرر لجيل من المفكرين يدرك تماماً معنى «حرية الفكر والشعور» وما تقتضيه الممارسة الصحيحة من مسؤوليات مترامية الأطراف أزاء النفس والمجتمع . . . فقد ازدهرت تدريجياً منابع حضارة الاعتقاد للعقل وللعاطفة معا .

ولا يتأتى ذلك إلا إذا اقتنعنا ابتداءً بأنه ليس هناك ما هو إلزام لحرية الإنسان من الارتباط بأفكار صحيحة عن تطور الحياة ، وعن علاقته بالكون ، وبنفسه ، وبأخوته في الإنسانية ، وبالفضيلة والرذيلة ، وأين نوجد أيهما وكيف تكون . فعلى كل ذلك يتوقف نجاح الحياة أو فشلها ، وسعادة الإنسان أو شقاؤه . فدور الإرادة الحرة ومن ورائها العقل في نجاح الحياة هائل مجيد ، وتخريب معنى واحد صحيح في ذهن إنسان

— ٢٩ —

واحد اشد فنكا بكثير من تخريب مدينة باكملها ، لان المعانى الصحيحة تبني المدن الجميلة ، اما الافكار الخاطئة فلا تصنع سوى الركام والحطام ، والمآسى والالام . ولذا فليس من المتصور ابدا امكان قيام حضارة صحيحة للمادة في اية صورة من صورها ما لم تسندها حضارة صحيحة للعقل وللروح ابتداء .

ولا أشك في أن القارئ مقتنع تماما بصدق ما أقرره ، وشاعر تماما بحاجة الى التحرر من كثير من عوامل تخريب المعانى والقياس الصحيحة التي طالما أساءت بصورة بالغة الى تطور عقولنا وأرواحنا ، ومع ذلك فطالما زفّت إلينا كأنها تمثل حقائق أزلية معصومة ، جذيرة بالارتباط بها ، وبالدفء عنها في حمية وحماسة . كما لا أشك في أن هذا القارئ يشعر — مثلما أشعر أنا — بأن الارتباط بين العلم والاعتقاد الزم لنا في هذا العصر منه في أى عصر آخر ، وأن هذا الارتباط لازم لتحرير الاعتقاد من كثير من أوهامه البراقة ، مثلما هو لازم لتحرير العلم من كثير من ترهاته الهدامة لكل رجاء .

ولن يتحقق هذا الارتباط المنشود بين العلم والاعتقاد الا اذا عرفنا أولا كيف ننقل من مرحلة الاستسلام المطلق لانفعالات الغريزة الدينية الى مرحلة تعقل الاعتقاد تعقلا تاما ، كما انتقلنا تدريجيا في العصور الخالية من مرحلة الفرائز الفطرية الى مرحلة العاطفة الراقية ، والعقل المفكر في جوانب كثيرة من شؤون حياتنا .

وشأن الغريزة الدينية في ذلك شأن غريزة البحث عن الطعام أو الدفاع عن النفس ، أو أية غريزة أخرى . ففارق هائل بين غريزة الاحساس بالمجهول هذه عندما تكون انطوائية بدائية ، وعندما تكون عبارة عن عاطفة نامية تريد أن تعيش في أداء صحيح لرسالتها ، وفي انساق صحيح مع نوااميس الحياة ، واطمئنان تام اليها . والخلط بين غريزة الجنس مثلا وبين عاطفة الحب النقي يشبه — الى أكبر حد — الخلط الشائع في اذهان الكثيرين بين انفعالات هذه الغريزة عندما تتعلق في الانسان أنانيته ، وتستند الى مجرد الاحساس الكامن فيه بالغيب — عندما يكون هذا الاحساس انطوائيا بدائيا — وبين عاطفة الايمان النقي بالله وبالخلود ، وبالثواب والعقاب الذي يستحق من أى عقل مفكر كل العطف والتأييد .

فالاحساس بالغيب الكامن في فطرة الانسان هو كلاحساس الكامن فيها بالجمال ، وما قد يثيره الجمال من مشاعر طبيعية قد تتفاوت تفاوتاً ضخماً بين الانسان البدائي في جمود مشاعره ، وبين صاحب الاحساس

- ٣٠ -

المرهف المتطور كالشاعر والفنان . ومن هذا الاحساس العميق الاثر ، المتعدد الجوانب ، المعاصر للانسان منذ ارادت له ارادة سامية أن يقف على قدميه وسط اعاصير الحياة ، يستمد الاعتقاد كل سلطانه القوى على النفوس واثره في دفعها الى تعقل الامور والبحث عن حقائق الحياة ، او الى الهرب من التعقل ومن البحث عن الحقائق ، اعتدادا منها بالقدر الضئيل الذي حصلت عليه من العلم والعرفان .

وتمجيد التسليم المطلق بأى أمر من الامور تحت وصف « الايمان العميق » هو مصدر الصراع الناشب منذ زمن بعيد بين العلم والاعتقاد ، والذي لا مبرر له لو فهمنا أن رسالة الاعتقاد والعلم معا هي البحث عن حقائق الامور ، وتجنب اوهامها وترهاتها ، وأن البحث عن البرهان حق مطلق للعقل ، بكل ما يتطلبه من حرية تامة في الشك وفي النقاش ، ومن تطور دائم في فهم العلم الصحيح ، وفي فهم الاعتقاد أيضا ، حتى أن الاعتقاد المتعقل ليصبح في النهاية منبعاً نقياً للحرية ، وليقظة الوجدان ، وقوة دافعة للتطور لا تعادلها أية قوة في الوجود .

\* \* \*

واذا كان الوجدان البدائي يتقبل بتسليم تام كل صور الغموض في التفكير على اعتبار أنها تخفى حقائق عميقة ، وعميقة جدا قد لا يصل العقل العلمى الى ادراكها ، فإن الفكر الناضج الذى يريد أن يضع حكم العقل فى اسمى مكان هيهات أن يرضى باذلال هذا العقل نفسه لآية صورة من صور الغموض ، لأنه يعرف من جانبه أن الغموض قد ينطوى على صواب مثلما قد ينطوى على خطأ ، بل قد يستتر محض خطأ ، ومحض تناقض خطير مع نفسه ومع حقائق الأمور . فلا ينبغي أن يعد هذا الغموض من أساليب العقل المشروعة فى بحثه عن حريته عن طريق بحثه الدائب عن الحقائق النزيهة . ثم ما الفارق بين الغموض العريض ، وبين الخيال الرحب غير الراغب فى الارتباط بأية حقيقة من حقائق الحياة ؟!

وهذا كله يتطلب منا أن نسلم بأن كل ما فى عقولنا ومشاعرنا نسبى منطور ، وهو لا ينفى أن الحقائق الأزلية المطلقة موجودة ، ولكن ما يمكن أن يصل اليه عقل الانسان منها عن طريق العلم ، أو الاعتقاد ، أو الالهام لا يكاد يذكر . فهو كقطع اللآلىء الثمينة المخبوءة فى خضم هائل من اخطاء التفكير أو الشعور التى قد يعتز بها صاحبها كثيرا بوصفها حقائق مطلقة ، وهى ليست من الاطلاق فى شىء ، بل لعل مجرد اسنادها الى العلم أو الى الاعتقاد ليس صحيحا فى شىء . ورسالة العقل أن يبحث عن

هذه الحقائق عن طريق البحث المثابر ، الساقط ، الموضوعى ، لا عن طريق الأساليب الانشائية ، ولا الأقوال المرتجلة ، مهما كانت فى قوة عباراتها ، وضخامة رنينها ، وعظيم أثرها فى الشعور والوجدان .

فلا تنس فى هذا الصدد أن الحياة نفسها حقائق صحيحة قبل أن تكون كلمات فصيحة . وهى جوهر حكمة وصدق وتمثل قبل أن تكون أقلاما بليغة ، وأصواتا رنانة لا تحاول أن تربط نفسها بأى قدر من حقائق الحياة التى من رسالة عقل الإنسان أن يبحث جاهدا عنها ، وأن يحاول الارتباط بها ارتباطا صحيحا . ويصدق هذا القول على مذاهب الإنكار واللاحاد ، بقدر ما يصدق على مذاهب الجمود والانطواء أيضا .

ولا تنس أيضا أن العقل الناضج الذى يقود الى العلم الصحيح يمكن أن يقود بنفس المقدار الى الايمان الصحيح أيضا ، وإلى الفضيلة الحقة بالتالى . وأن الايمان غير المحكوم بالعقل وبالأخلاق أفضل لصاحبه ألا يكون . لأنه اذا قُدر لمثل هذا النوع من الايمان الانهيار حل محله الشك بل الإنكار ، وهو أول خطوة لمحاولة وضع القدم فى طريق الايمان المحكوم بالعقل وبالأخلاق ، والذى ثبت عبر التاريخ أنه الزم للنفس من الماء ومن الهواء ، وأن النفس ترنو اليه دوما وتبحث عن أسبابه مهما كبدها البحث من مشقة وعناء ..

ومن ثم نجد أن انفعالات هذه الفريزة الدينية يمكن أن تتجه الى وجهات متباينة ، مع أنها قد تنتمى الى أصل غريزى واحد ، بل قد تنتمى أيضا الى اعتقاد واحد . ولغرض عمقها وقوة أثرها فى النفوس فهى سلسلة القياد ، يمكن بسهولة اساءة توجيهها ممن قد يحسنون تملق الفرائز واستجداء انفعالاتها الجوفاء ، وممن قد لا يملكون أبة موهبة أخرى حقيقية ينفذون منها الى مراكز التسلط على النفوس سوى استجداء مشاعرها الدينية العميقة بشتى الصور .

وهكذا قد تصبح هذه الفريزة البناء بسبب سوء توجيهها كارثة حقيقية على جلال الايمان ، وعلى خلجات العقل والوجدان ، بدلا من أن تكون منبعها نقيا لهذا ولتلك . ويختلط الأمر على الماديين والمحدنين ، فيرجعون الى الايمان نفسه عوامل التخلف ، والانطواء ، والصدام اليأس مع النفس ومع المجتمع ، لا الى مدى تطور الفريزة الدينية فى نفوس المتدينين ، ولا الى مدى الانقياد السهل - وقد يكون بسداجة - لدعوات قد يكون فيها من البريق ما يكفى لخداع عدد كبير من السذج

والبسطاء ، بل أيضا من العلماء والأذكىاء ، لأنه مع الجمود والانطواء يستوى الجاهل مع العلماء ، والسذج مع الأذكىاء .

## الفصل الرابع في الصراع بين العلم والاعتقاد

لا أريد هنا أن اذهب مذهب من يرون أن الصلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وبين الإيمان بالجهول ، أو أن هذا نابع من تلك ، فإن هذا موضوع يطول شرحه ، وإنما يكفي أن أقرر أن هذا النظر لا دليل عليه ، بل ويتعارض مع ما نلمسه من يقظة الغريزة الجنسية لدى كل الكائنات الحية ، مع عدم توافر الغريزة - أو أن شئت الحاسة - الدينية إلا في الإنسان وحده ، وهو ما يشير بداته إلى أن هذه الغريزة الدينية وثيقة صلة بعقل الإنسان المتطور النامي ، وبوجدانه المتطور معه ، فلا محل للربط بينها وبين الغريزة الجنسية التي لها نطاق متميز عن الغريزة الدينية وموضوع مغاير لها تماما .

فالغريزة الدينية نابعة من الاحساس الدفين بالجهول ، وبالقدرة الخالقة ، ولقد حاولت الأديان صقلها بكافة الطرق ، ولا تزال تحاول ، وقد تنجح وقد لا تنجح . ولا ينبغي أن يعزى أى من الأمرين إلى مجرد النصوص ، لأن النصوص نفسها قد تستغل ذريعة ضالة لجموح الغريزة بدلا من صقلها ، وبالتالي للدفاع بدلا من الاعتدال . فهناك اعتبارات كثيرة لها - هي الأخرى - قيمتها الكبرى في هذا المجال : منها ظروف الزمان والمكان ، ونوع الأخلاق الموروثة والمكتسبة عند بنى الإنسان ، ونوع الشروح المختلفة التي تكون قد أعطيت لها . ومنها أيضا مدى تقبل النفوس للعبارات في ذاتها ، ثم لشروحها الصائبة والخطئة معا ، لأن كل ما يتصل بعقل الإنسان يحتمل الخطأ والصواب ، فيما قد يصدر عنه ، وما قد يتلقاه من عقول الآخرين .

فليست الكلمات التي نقرأها ، والتي نتوارثها عبر الأجيال تمثل بالضرورة نفس المعانى التي قد نعياها ، أو قد نتقيد بها في تأملاتنا الخاصة وفي مواجهتنا لمشكلات الحياة التي منها تكييف صلتنا بالنفس وبالآخرين عندما نواجه بتعدد صور الاعتقاد في الوقت الذي قد لا نجد فيه مبررا لهذا التعدد . فنتجه النفس - تحت تأثير الاحساس العميق بقوة الجهول - اما إلى انفعال الانطواء والجمود ، واما إلى انفعال العاطفة

النقية والتزود بالعلم والعرفان ، وذلك كله بحسب مرحلة التطور التي بلغها الايمان في الوجدان ، والتي بلغها الوجدان في الايمان ، وذلك لان الايمان والوجدان كلاهما نام متطور في اتجاه أو في آخر ، وكلاهما نسبي يتفاوت بحسب ظروف الزمان والمكان .

## المبحث الأول

### بين نسبية الاعتقاد وإطلاقه

هذا الفهم - الذي أسلفته - لخضوع الايمان - في شتى صوره - لقانون التطور أدعى الى تدعيم أسس الايمان العلمى الموضوعى من القول بالقيمة المطلقة الأزلية كل ما قد يرد لنا عن طريق الاعتقاد ، أو ما قد ينسب الى هذا الأصل العتيذ . فهذا القول الأخير كان أقرب طريق للشك بل للانكار المطلق عند عدد من العلماء والمفكرين والناقدين ، الذين لو فطنوا الى هذه النسبية فيما اعترضوا عليه من بعض جوانب الايمان ، لترددوا كثيرا قبل أن يرفضوا الايمان - جملة - حتى في أروع جوانبه وأدعائها للاعتزاز به ، وأنفعها للإنسان في بحثه عن عوامل اطمئنان نفسه واستكمال فضائله .

وعن نسبية شتى جوانب الايمان يتحدث الدكتور محمد كامل حسين قائلا : « التدين حق عند كل من يتطهر به ، والمعتقدات حق حين تعين على هذا التطهر . وكل ما عدا ذلك يصح أن يختلف فيه الناس .

الهدى والضلال ليسا أعمالا بذاتهما .. وما هما الا وجهات تتجه اليها النفس . والمتطهرون سواء ، وان اختلفوا اختلاف شجرة الورد والنخلة الباسقة ، ولا تكاد ترى بينهما اتفاقا في شيء .. ومع ذلك فكل منهما يحقق قوانين كيميائية وفيزيائية وبيولوجية واحدة . وكلها تسقى بماء واحد في قطع من الأرض متجاورات . واختلفا لا يخرجها عن أنها تحقيق كامل لقوانين واحدة . وكذلك الأديان مهما تختلف فهي تحقيق لقوانين عامة كونية نفسية ، وكلها يحقق معنى التطهر .

وليس عيبا في التدين أن المتدينين يختارون دينهم طبقا لبيئتهم ونشأتهم ، فهذا أمر طبيعى - لأن الوراثة والبيئة والنشأة تحدد طبيعة النفس ، وهذه بالطبع تحدد طريق التطهر .. » (١) .

فخضوع الاعتقاد « لاختيار » البيئة ، والنشأة يجعل منه عاملا

(١) عن « الوادى المقدس » ( ١٩٦٨ ) ص ٦٩ و ٧٠ .

نسبيا متطورا الى آخر الحدود في المكان وفي الزمان ايضا ، بمقدار تطور البيئة والنشأة في المكان وفي الزمان . ومع مراعاة أن وصفى البيئة والنشأة عامان ينصرفان الى كافة العوامل التي يعنى بها علما الانسان والاجتماع معا ، ومنها كل ما يؤدي الى تطور العقل والوجدان ايضا . وعن طريق تطورهما يتم صقل الفريزة - أو ان شئت - الحاسة الدينية تدريجيا كما يتم صقل سائر الفرائز وما يتصل بها من انفعالات شتى ، وذلك على الامد البعيد ، ويصقل معها شعور الاعتداد بالرأى وبالذات ، فتتجه النفس الى تعقل الاعتقاد ، والى مواجهة كل صور التساؤل التي قد تغيب عنها ، تحت تأثير الارتباط الانفعالي به .

وعن طريق هذا التعقل النامي المتطور يخف تدريجيا بعض جوانب الحصار القاسى الذى قد يفرضه على العقل والوجدان معا كل ارتباط انفعالي باى اعتقاد . ويكاد يكون هذا النوع الاخير من الارتباط هو الاصل ، وما عداه استثناء نادر ، وذلك لأن الانفعال من خصائصه الاولى الغلو ، وبين الغلو والتعقل عداة مستحكم لا يهدأ ولا يلين .

وما لم يتجح العقل في التخلص تدريجيا من هذا الحصار الانفعالي ، فلا تتوقع منه ازدهارا يذكر ، ولا بحثا جادا عن حقائق الأمور . فهو عقل متوقف عن استخدام ائمن هبة وهبتها الطبيعة اياه وهى حرية التأمل والتفكير التى ينبغى أن تراقب كل أمر ، وأن تبحث عن تاصيل كل قول ، وعن محاولة درء كل تناقض أو شبهة تناقض بين العلم والاعتقاد ، أو بين جانب من الاعتقاد وجانب آخر منه . وعن طريق ممارسة حرية التأمل والتفكير هذه ينمو العقل والوجدان معا في الوصول الى حقائق الأمور ، كما تنمو الفضيلة ايضا على حساب تراجع الجهالة والغرور . وممارسة حرية التأمل والتقدير لا يصح أن يرد عليها أى قيد من علم أو من اعتقاد ، لأن هذه الحرية من ثمار التطور نفسه ، وبها ايضا تدفع عجلة التطور للأمام . وكل قيد مهما بدا صغيرا قد يجر سلسلة من قيود ليست من الصفر فى شيء ، وفيها من الخطر على حرية التأمل والتقدير كل شيء ، وبالتالي على تقدم الحياة .

ومن ثم فإن إبة قيمة مطلقة قد يحاول أن يسبغها العقل على أى قول من الأقوال من شأنها أن تبرز تعارضا سريعا بين ما قد يمت الى أمور العلم الجادة ، وما قد يمت الى أمور الاعتقاد الجادة . وبقدر ما يتنازل العقل عن التمسك بهذه القيمة المطلقة بقدر ما تخف حدة التعارض بين الأمرين ، بل قد تزول تماما ، فيحدث التوفيق المنشود بين أمور العلم وأمر الاعتقاد ، بل قد يحدث ايضا بين جوانب شتى للاعتقاد الواحد ، قد

يبدو متعلدا التوفيق بينها عن غير هذا الطريق : طريق المعنى النسبي المرتبط بظروف الزمان والمكان ، والمتطور دوما بتطور هذه الظروف .

فإرادة الله التى شاءت خلق الانسان ، هى بعينها التى شاءت تنوع صور الاعتقاد بتنوع المشاعر ، والفطر ، والمدارك ، والوجدانات . وهى نفسها التى شاءت أيضا أن يكون كل شيء فى الوجود نسبيا متطورا بحسب ظروف الزمان والمكان . وكأن هذه الإرادة تريد أن تمتحن أيضا موقفنا من مشيئة الله تعالى ، وهل هو موقف الوداعة والتعقل ، أم هو موقف الكراهية والانطواء الذى هو بذاته موقف الاعتراض على مشيئته ، والسخط على سننه وأحكامه فى الوجود .

وهذا النظر ان ساد يوما فى تفهم مشكلة تعدد صور الاعتقاد ، ادى وحده الى اتساع تدريجى فى أفق البحث الى المدى الذى تخف عنده تدريجيا الحواجز الصناعية المتراكمة بين المعتقدين ، كما تخف فى نفس الوقت كثير من الحواجز الوهمية بين آفاق العلم المتقدم وآفاق الاعتقاد المتحرر الى الحد الذى قد يصح فيه القول بان آفاق الاعتقاد الامين قد اتسعت حتى أصبحت تشمل آفاق العلم الصحيح ، كما اتسعت آفاق العلم الصحيح حتى أصبحت تشمل آفاق الاعتقاد الامين .

وهكذا يمكن ان تنعم النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها بفهم متطور لا تفسد أمانته ضعيفة على أحد ، ولا ذعر من خطر مجهول ، ولا تنال من جلاله أوهام فى غير محلها ، وترهات متراكمة . فهم يأخذ بأيدينا الى الأمام فى تقدير أصح من غيره لطبيعة علاقتنا بنواميس الكون ، وباخوتنا فى الانسانية، وفى تقدير أصح من غيره للفضيلة الحقة وإين توجد، وكيف تكون، بدلا من ان يكون مصدرا لكثير من القيود والأغلال التى تعوقنا اعاقة كبرى فى تطورنا للأمام ، وفى فهمنا الصحيح للأمور ... هذا الفهم الذى ينبغى ان يقع فى الأساس من كل علم صحيح ومن كل اعتقاد متحرر أمين .

وهذا النظر برمته - مع وضوح اسانيده الواقعية والتاريخية - قد لا يرضى بطبيعة الحال المفكر المتزمت المتمسك بعصمة ما يراه صوابا مطلقا أزليا ، والذى قيد تفكيره بأغلال ثقيلة يرتاح اليها ارتباحا تاما ، بمقدار ما يؤله كل تفكير يريد التحرر ولو جزئيا من بعض هذه الأغلال ، فيقاسى من الانطلاق عناء يفوق كل عناء آخر . وصاحب هذا الأسلوب الحرفى المتزمت قد يكون - مع ذلك - على مستوى طيب من قدرة التفكير او التعبير . لكنه - مع تأصل روح المحافظة على القديم فيه - يشبه الطائر الحببى الذى الف حياة القفص ، واطمان اليها فلم يعد يتصور

صورة أخرى من الحياة غيرها . بل اننا كلنا عندما نكون في أسر « قفصنا الصدى » نهرب من الانطلاق ونخشاه ونصفه بوصف كئيب هو الموت ، لأننا واقعون تحت نفس احساس هذا العقل الجببب الذى يكره الانطلاق ، ويؤثر الاعتقال على الانتقال من حال الى حال .

هكذا نجد أيضا سواد المفكرين قد يقيد نفسه بحواجز من الأسلوب المتزمت فى التفكير لا يتخطاها . ولا أريد أن أقول ان هذا الأسلوب كله محض خطأ ، بل قد يكون فيه أحيانا من حق مثلما فيه من باطل ، ومن صواب مثلما فيه من خطأ ، ولكن أى أمر اذا جاوز حده ينقلب الى ضده ما عدا العلم والحكمة ! فالنعمة نفسها قد تنقلب الى نقمة اذا جاوزت حدها ، لأنها قد تريح العقل والجسد ، ولكنها قد تحاصر العقل والوجدان ، فتعوقهما عن النمو والازدهار .

وبسبب روح المحافظة على القديم كثيرا ما يجد المفكر كل النضاضة فى تطوير آرائه ، مهما كان التطوير ضئيل الشأن ، فتراه يدور فى نفس الحلقة المفرغة القديمة ، لكنه وقد عصب عينيه مختارا عن حقائق الحياة المتطورة يتصور نفسه وقد بلغ الذروة فى التحليق والانطلاق . وعندما يسقط من اعياء الدوار فى حلقة المفرغة يتصور نفسه قد سقط من عظمة التحليق فى آفاق جديدة من التفكير المتطور المجدد !

ومسئولية السقوط لا تقع عليه وحده على أية حال . لأنه وان كان معصوب العينين فان من حوله قد يرى ويلمس بنفسه القيود والأغلال ، ويدرك خطرها ، ثم يتراجع عن أية محاولة للانقاذ ، لأنه يخشى مسئولية النقد ، ومشاعر الجامدين ، فيتهرب من المسئولية التى القاها ناموس التضامن الاجتماعى على عاتقه . . . والويل فى النهاية للجميع من آثار هذا الناموس الذى يربط بين أبناء المجتمع الواحد برباط محكم وثيق فى السراء والضراء ، كأنهم أسرة واحدة . والذى لولاه لما كانت هناك خدمات تؤدي الا للذات وللشهوات ، . . . ولولاه لكانت الأثرة هى أسمى فضائل الحياة . . . فهلا وعينا معنى هذا الناموس الطبيعى ؟ وهلا أدركنا عمق أثره وخطورة مفزاه ؟ ! ! . . .

## المبحث الثانى

### فى التطور

#### بين اوليات العلم وأوليات الاعتقاد

ان من أقوى عوامل الصراع المتجدد بين العلم والاعتقاد أن شتى العلوم والمعارف تعرف اوليات كثيرة هى عبارة عن حقائق خضعت للاختبار

المتكرر فأصبح متفقاً على صحتها بين العلماء ، هذا ولو أنها مع ذلك قابلة للتطور المستمر بمقدار تطور سبل الوصول الى الحقائق اليقينية ، او تلك التى تبدو يقينية فى زمان ومكان معينين . وهذه الأوليات قد يرفضها أصحاب الاعتقاد الحرفى ويصرون على رفضها - وربما لمدى قرون طويلة - مهما بدت صحتها واضحة فى تقدير العلماء .

ومن هنا تبرز هوة ضخمة نامية بين العلم والاعتقاد ... هوة من المحال ان يرضى العقل العلمى بالاغضاء عنها أو بتجاهها ، لأن العقل العلمى الذى يستحق هذا الوصف الجليل لا يعرف الاغضاء ولا التجاهل ، كما لا يعرف من باب أولى قبول جملة قضايا متضاربة بوصفها تمثل كلها حقائق صحيحة ... هذا القبول الذى هو من خصائص الوجدان الغامض ، لا من خصائص العقل العلمى بمفهومه الصحيح .

ومثال ذلك أنه لو حاول أى انسان أن يناقش نفسه داخليا فى بعض أحكامه الخاصة أيا كان نوعها للمس على الفور صورا واضحة من التضارب فى موقف وجدانه الغامض من بعض القضايا الشائكة ، ومن ذلك مثلا التضارب بين ايمانه بعدالة الله المطلقة ، وفى نفس الوقت ايمانه بأن الله سيعامل بعض المعتقدين معاملة خاصة !! .. وايمانه بالقدرية المطلقة - وهو سائد عند أصحاب الاعتقاد الحرفى - وايمانه فى نفس الوقت بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله - وبعدالة الثواب والعقاب !! .. وايمانه بنار الجحيم الأبدية ، وايمانه فى نفس الوقت باله المحبة والرحمة والمغفرة !! ... وايمانه بحقه الطبيعى فى التمسك بعقيدته حتى النهاية ، وخضوع غيره للعقاب بسبب هذا التعلق نفسه !! .. وايمانه بعصمة فهمه لما يعلمه من « حقائق عقيدية » ، وايمانه فى نفس الوقت بأن العصمة لله تعالى وحده !! ...

وهكذا من صور تضارب الوجدان الواحد من عناصر القضية الواحدة ... هذا التضارب الذى لا يفسر الا بأن أى انسان لا يحاول عادة أن يتعقل العناصر الأولى لخلجات وجدانه ، ولو فى بعض جوانبها ، بما يكفل درأ شبهة الاستسلام التام لما قد يعتقده صوابا منها . وهو لو حاول التعقل لانفاد حتما قدرة محسوسة على التفكير الموضوعى المترابط ، وبالتالي نموا متزايدا فى الذكاء ، وصوابا متزايدا فى تقدير الأمور ، بدلا من الاستسلام لخلجات الوجدان ، بما فيها من غموض تام ومن تقليد مطلق للآخرين . وبدلا من الهرب من أعمال الفكر - فى روية وحياد - فيما قد يوسع آفاق العقل والوجدان ، وفيما يوفق توفيقا حميدا بين

أهم جوانب الاعتقاد المتحرر المترابط ، وجوانب العلم المتطور الصحيح ، هذا التوفيق الذى يبحث عنه منذ قديم الأزمان عقل العالم الجاد ، بقدر ما يبحث عنه وجدان المؤمن الجاد .

وبسبب قيام صورة أو أخرى من صور التضارب بين عناصر القضية الواحدة ، قد تضعف ثقة الوجدان في صحتها ، وبسبب احساسه بذلك تراه - بدلا من أن يحاول تعديل موقفه منها - يندفع في الحماس لما يراه صوابا فيتصور لنفسه أسانيد وهمية يصطنعها اصطناعا ، ويصفها بالعلمية أو بالمنطقية ، وهى ليست فى شيء من العلم الصحيح ، ولا من المنطق المترابط السليم . بل هى من املاء الاعتداد بالرأى وبالذات ، وبخلجات الوجدان ، وبما قد يسنده الانسان - ان صدقا أو كذبا - الى الإيمان .

ومن هنا يفرق العقل حتما في ظلمات الانطواء والجمود التى تنال تدريجيا - وعلى المدى البعيد - من أسلوب التفكير المنطقى المترابط ، وبالتالي تنال تدريجيا من المنبع القويم الوحيد لازدهار العقل والعاطفة . ولذا كان من حق العقل المفكر أن يتوه بين ما يصح أن يعد من صور الإيمان التى لا تقبل الجدل ، وما يصح أن يعد من صور الشك أو الإنكار التى تقبل هذا الجدل . ولعل هذا العقل المفكر يجد نفسه اقرب في النهاية الى الشك ، بل الى الإنكار منه الى هذا النوع من الإيمان المستسلم . ولعله يجد نفسه بقبول بعض صور التعقل التى كان يأبأها عليه موقف الانطواء اقرب في النهاية الى الإيمان الأمين من بعض صور التفكير الحرفى المستسلم لأمور كثيرة قد يعطيها « اصحاب الحرف » قيمة خاصة قد تعلو على قيمة العلم الصحيح ، بمقدار ما قد تعلو على قيمة المنطق القويم .

وهذه الاعتبارات كلها تدعو حتما الى ازدياد الهوة مع الزمن عمقا بين حلول العلم وحلول الاعتقاد ، وهى نفس الهوة العميقة التى قد تنشأ بين الأب وابنه اذا اصر الأب على أن يجيب ابنه اجابات لا تروى غليله ، ولا ترضى نمو ادراكه المتزايد دوما ، المسائل دوما عن تعليل كل ما يشاهده من شتى ظواهر الحياة . وكل عقل من حقه أن يتعقل شئون دينه بمقدار ما يتعقل شئون دنياه . ومن هنا ينبو مع الزمن الصراع بين أسلوب العلم وأسلوب الاعتقاد الذى هو فى حقيقته صراع بين أسلوب النقد وأسلوب الانقياد ، فيحاول كل أسلوب منهما أن يخضع الآخر لوصايته التامة بحق أو بغير حق ، ويحكم الاعتداد بالرأى ولا شيء هذا الاعتداد !!

- ٣٩ -

ولأن أمور الاعتقاد غير خاضعة للتحقيق ولا للانتقاد فإنها تسمح بقدر طبعي من الخيال الواسع في تفهمها . وهذا الخيال لا يتطلب قيودا في التفكير ، بل يقع على النقيض من كل تقييد ، حين يتطلب التفكير العلمي الارتباط الدقيق بأصول العلم الأولية ، ارتباطا يتطلب الغاية من الدقة في فهمها وعدم الخروج عنها . وهذا الارتباط الدقيق له تبعاته الشاقة ، وعن طريقه وصلت كافة العلوم الى ما وصلح اليه من حقائق خطيرة ، وحقت فتوحا باهرة في نواح كثيرة . أما الخيال فلا يقبل - كما قلت - قيودا ولا يثير أية مشقة ، ومن ثم كانت نتائجه أبعد ما تكون عن اليقين الذي يبحث عنه العلماء ، ويسعون جاهدين للارتباط الدقيق بأصوله في بحثهم المشروع عن « الحقيقة » .

فإذا أضيف الى هذا الاعتبار أن الخيال لم يتسرب الى تفسير بعض جوانب الاعتقاد فقط ، بل تسرب عن طريق هذه الجوانب الى أصول « العلم » الأخرى ، لتبين الى أي مدى يبدو مشروعا للعالم العصري أن يرتاب كثيرا في بعض هذه الجوانب « العلمية » وأن يتحفظ كثيرا في أقرارها . . ففي العصور الخوالي لم تكن ثمة حدود واضحة بين الاعتقاد وبين سائر معارف الانسان . ولذا زج المفكرون باسم الاعتقاد بأنفسهم في الفلسفة ، والفلك ، والطب ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والطبيعة ، والكيمياء ، بل وفي الجغرافية والتاريخ أيضا .

وكان ذلك بطريقة التخيل الرحب الذي يدخل في روع القاريء خطأ أنه قد حصل باسم هذه العلوم كلها على المعرفة الصحيحة للأمور ، حين أنه لم يحصل الا على أوهام ضخمة ، لم تكيد اصحابها أية مشقة سوى الارتجال واطلاق العنان للفكر وللقلم ، في تفسير اقوال قد يغلب فيها جانب الغموض على ابوضوح ، وجانب المجاز أو الاستعارة على الحرف ، وجانب النسبية على الاطلاق ، وجانب تحاشي الحقيقة العارية ازاء ظرف معين على جانب التعرض لها مواجهة ، وجانب مخاطبة الناس على قدر عقولهم على جانب الحديث اليهم بما يعلو عن مستوى علمهم ومعلوماتهم في زمان ومكان معينين .

\* \* \*

وثمة سبب آخر للتفاوت بين تطور الأسلوبين : وهو أن رجال كل اعتقاد عمدوا في شتى عصور التاريخ الى تبسيط كثير من الأمور الغامضة لتقريبها الى الافهام التي ما كانت لتقبلها لولا هذا التبسيط ، كما عمدوا الى تجسيم أمور أخرى لاعطائها قيمة خاصة حسبما قدره من مدى قيمتها في حكمهم على هذه الأمور . وذلك مع أنه يمكن أن تختفى في ننايا

## - ٤٠ -

هذا التقريب للتبسيط ، وهذا الغلو ، الكثير من حقائق الأمور المحايدة ، كما يمكن أن تتوارى في ثناياه جل القيم الخلقية والروحية التي تكاد تمثل في جوهر الأمور كل شيء ، كما هي كذلك في جوهر سعادة الانسان ..

ومع مضي الوقت تتعلق أنثدة الناس - قبل عقولهم أو علومهم - بأقوال الأولين على انها حقائق حرفية لا تجسيم فيها ولا تبسيط ، بل حقائق أزلية مطلقة - وسرعان ما يندفع خلفاء الشراح الأولين في مباريات انشائية - فيضيفون الى الغلو غلوا ، ن تبسيط الأمور وتجسيمها معا ، حيث قد لا تحتل حقيقة الحال لا هذا ولا ذلك . بل وقد يضيفون الى الخيال الرحب خيالا أكثر منه رحابة - وقد تسير الأمور في هذا الاتجاه لدى آحاد كثيرة ، فاذا بالهرة بين العلم والاعتقاد تصبح عميقة وضخمة الى المدى الذي يتعدى على العقل العلمى أن يتسامح فيه أو أن يتجاوز عنه.

وهذا الغلو في فهم بعض أمور الاعتقاد في الوقت الذي قد يصلح فيه سببا في تباعد العلم عن الاعتقاد قد يكون هو السبب الأول في تعلق أفئدة السواد بنفس هذه الأمور ، وذلك لأن الغلو جزء من طبيعة سواد الناس بوجه عام . فالأسلوب العقيدى يقع على النقيض من الأسلوب العلمى من هذه الناحية : فحين يميل الأول الى الغلو قد يميل الثانى الى الحذر الشديد وإلى الاعتدال النسبى في بحث الأمور ، وفي النتائج التي قد يصل إليها .

ولعل جمهور العلماء على اتفاق في هذه النقطة ، وهى أن أصح الآراء العلمية عادة هو أقربها الى الحذر وإلى الاعتدال ، أو هو « الحل الوسط » كما يقال أحيانا ، حين أن أبعدنا عن الصواب هو أقربها الى التطرف وإلى الاطلاق . وهذا يثبت بداته أن حقائق الحياة لا تعرف غلوا ولا اندفاعا ، وأنها محكومة بقوانين معتدلة مترابطة يجمعها في النهاية قانون السبب والنتيجة . فبقدر غلونا نتباعد عن حقائق الحياة ، لأن الغلو في أحكامنا وفي تقديراتنا وليس في هذه الحقائق . وكلما انتزعت أحكامنا وتقديراتنا من الاعتدال كلما اقتربت من حقائق الحياة ، وبعثت عن أوهامها وترهاتها .

وهذا كله يتنافر بداته مع أسلوب التطرف الذى كثيرا ما يخلب سواد المتدينين في كل دين بطريقة واعية وغير واعية معا ، فيتصورون العصمة التامة في كل أحكامهم وتقديراتهم في شئون الاعتقاد ، ويبلغ بهم التطرف أنهم يرون فيها منتهى الاعتدال ووضوح الصواب الذى لا يحتمل نقدا ولا نقاشا . وخلال ذلك ترسخ في أذهانهم فكرة ثابتة عن اله متطرف مفرط - مثلهم - في غلوائه وفي تقديراته ، بل مفرط في انطوائه وفي أحقادته على غيرهم ممن قد لا يشاطرونهم نفس هذه الأحكام والتقديرات .

## - ٤١ -

وهكذا يضيع بددا وبالتدريج جلال الاعتقاد ، ويفقد وظائفه الهامة في تطوير الحياة والسمو بها ليصبح نداء تقييد لا نداء حرية ، ومنبع غلو لا منبع اعتدال ، ومصدر قلق وخصام لا مصدر اطمئنان ووثام . وينأى عنه ذهنيا المفكر العلمى الثاقب النظر ، ويقال ان العلم أصبح عدوا للاعتقاد ، وان الاعتقاد أصبح عدوا للعلم ، وما العداوة في حقيقتها سوى سراب صنعه غلو عند المعتقد في فهم اعتقاده يقابله غلو عند العالم في تقدير علمه ومعلوماته

وتستمر الحال على هذا المنوال الى ان ينشط التفكير العلمى عن طريق التطور السريع للعلم ، والاختلاط المتزايد بين العقول والحضارات ، الى اكتشاف الهوة التى قد تصبح عميقة جدا ، بل ربما لا قرار لها بين أمور العلم وأمور الاعتقاد الحرفى . فيحاول هذا التفكير ان يرد الأمور الى نصابها عن طريق محاولة الربط بين نتائج العلوم المختلفة ونتائج هذا الأسلوب من التفكير العقيدى . او بالأدق يحاول التوفيق بين ما قد يبدو للعقل المفكر أنه حكم العلم كما هو كائن فعلا ، وبين حكم الاعتقاد كما ينبغي ان يكون ، وذلك بأن يجعل أمور الاعتقاد على مقربة من أمور العلم ، وتحت إشرافها بصورة أو بأخرى ، وذلك لأن حقائق الحياة واحدة لا يصح أبدا أن تتعدد ، وأن تتنافر بحسب تنوع أساليب البحث فيها .

\* \* \*

وهذا الفلو الفطرى يعد من أقوى عوامل الفرقة بين بنى البشر ، ولو كانوا أبناء مذهب واحد من اعتقاد مشترك ، فما بالك وقد تعددت بينهم المذاهب والمعتقدات بمشيئة سامية من عند عزيز قدير كشرط لنجاح الحياة ولسرعة تطورها ؟ !

وإذا قلت ان الفلو من خصائص الأسلوب العقيدى بوجه عام فليس مقتضى ذلك أنه أسلوب كل معتقد ، بل أنه يتفاوت قوة وضعفا من انسان الى آخر ، وقد يتخذ عند بعض الناس صورة صريحة حين يتخذ عند بعضهم الآخر صورة مستترة ، بل قد يختفى تماما عند قلة من المثقفين . ولكنه ليس على أية حال من علامات النضج ، ولا من دوافع الارتقاء . ولذلك أيضا فهو ليس من خصائص أية فلسفة قويمية ، ولا أى تفكير انسانى أصيل يمكن أن يفيد ازدهار الحياة ، بتدليل عقبات هذا الازدهار في نفوس سواد الناس بوجه عام .

ولهذا أيضا فان انجح أنظمة الحكم - وأفضلها تحقيقا لرسالتها - هى أبعداها عن الارتباط بأمور الاعتقاد في مواجهة مشكلات السياسة أو التشريع أو الاقتصاد أو الاجتماع ... وقد ثبت ذلك بشكل حاسم وفي

## - ٤٢ -

جميع أرجاء هذه الدنيا الواسعة بعد تخطيط عويل ، حافل بأسباب التخلف والفشل ، فاذا بأسلوب الدولة الزمنية يبرز تفوقا ساحقا على أسلوب الدولة الدينية لانه الى حد ما هو نفسه أسلوب الاعتدال مع الارتباط بحقائق الحياة كما تكشف عنها شتى علوم الاجتماع من تشريع ، سياسة ، واقتصاد ، وغيرها .

واذا كان لامور الاعتقاد أن تحاول تنظيم العلاقة بين ضمير الانسان وبين خالقه ، وهى علاقة وجدانية تتميز بالثبات النسبى وبعدم الحاجة الى تدخل الدولة فى تنظيمها ، فانه ليس لها أن تزج بنفسها فى تنظيم العلاقات بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة مع تغفل هذه العلاقات الأخيرة تغفلا تاما فى كل المشكلات المعقدة المتطورة لامور السياسة ، والاقتصاد ، والتشريع ، والاجتماع . وعندما يسود هذا الأسلوب العلمى سيادة حقيقية وتامة فى أية دولة فثق انها قطعت الشوط الأكبر فى طريق النضج والارتقاء ، وتوفير أسباب الحرية لمواطنيها والرخاء .

ولا يغير من ذلك شيئا ان يكون أسلوب الاعتقاد الحرفى - بكل ما فيه من غلو - نزاعا الى الهيئة دائما ، ميالا دائما الى الاستزادة من أسبابها . فان ذلك اثر محتوم له ، لكنه اثر طالما كان سببا فى تقويض الكثير من جوانب أى بنيان معتدل حكيم . فما ينيه الاعتدال فى اناة قد ينقضه الغلو فى عجلة ، وما تشيده الحكمة فى قرون قد يقوضه الاندفاع فى لحظات ، هذا الاندفاع الذى ينتحل دائما أوصافا خلاصة شتى أولها الارتباط الوثيق بالاعتقاد ، أى الارتباط الوثيق بأعمق مشاعر الوجدان وأوثقها صلة بهذه الغريزة ذات الدور الهائل فى توجيه حياة الانسان ، وهى غريزة الاتجاه الى المجهول ، أو الاحساس به على أى وجه من الوجوه ...

## المبحث الثالث

### وجوب الترابط

#### بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

لما كان الأسلوب العلمى الوضعى يتميز عن أسلوب الاعتقاد الصرف بأنه أسرع منه تطورا ، وأقرب منه الى الترابط بين المقدمات والنتائج ، والى القابلية للتحقيق والاختبار ، وأبعد منه عن أسباب الجمود ، والغلو ، والخيال الرحب ، والارتباط بكل قول ، فمن ثم يكون هو وحده الذى يعصم العقل من التردى فى هاوية الجمود والانطواء ، والغلو فى تقدير علمه

## - ٤٣ -

ومعلوماته .. لهذا كله وجب ان يقوم العلم بتفسير الاعتقاد ، لا أن يقوم الاعتقاد بتفسير العلم .. أو بمزاولة آية وصاية عليه .

وما يصدق في هذا الشأن على العلم يصدق بنفس المقدار على الفلسفة أيضا ، تستوى في ذلك الفلسفة الوضعية مع الفلسفة النظرية .. ولذا ينبغي التسليم مع القديس توما الاكوينى ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ م ) بوجوب استقلال الفلسفة عن اللاهوت بمبادئها وبمناهجها . وبالتالى احتفاظها بكيانها .. وفي نفس الوقت لا ينبغي قطع الصلة بينهما تماما . اذ ان الفلسفة قد توجه اللاهوت وجهات جديدة وقد توحى فيه بحلول معينة اكثر صدقا وترابطا .. وشأن الفلسفة في ذلك شأن العلم الوضعى أيضا الذى ينبغي أن يقوم - وهو متحرر من أغلال الاعتقاد - بتفسير جوانبه الفامضة .. والقاء أضواء جديدة على هذه الجوانب قد تجعلها اكثر ترابطا .. وأشد وضوحا .. وبالتالى أعمق فائدة للذات الانسانية وهى الثمن شئ فى الوجود ، وأصح اثرا فى تطورها نحو الامام ...

### الترباط بين النظريتين المادية والروحية

وترباط الفلسفة مع العلم والاعتقاد فى دراسة الانسان فى أغواره الحقيقية وفى مصيره الخلقى يبدو أوضح ما يكون فى دراسات هذه المدرسة العلمية الحديثة المؤسسة على الحقائق الواقعية ، والتى قال فى وصفها الفيلسوف وليام جيمس « وبدهى اننا فى الفلسفة لا نتبع نفس الطرائق التى نتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء ، ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق عمليا من كل فكرة أو فرض . ولنسق للقارئ مثلا له دلالة فى هذا المجال : فثمة نزاع متصل بين المادية والروحية ... هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقا لظواهر العالم جميعا ، وهو موجود عاقل خيّر يشكل الأحداث بمشيئته ، ويحرك الظواهر بارادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار حولها الجدل فى مجلدات . فاذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجماتى لوضعناها فى رفق ويسر فى السؤال البسيط التالى :

ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك فى ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هناك فارقا ما . ان العالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مرية فيها أنه موجود ، سواء اكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . أن هذا لا يبدل من الواقع شيئا ، وهو أن العالم موجود فعلا وفى الواقع . فنظريتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شئ فى هذا العالم الذى يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيرا أو شرا

## - ٤٤ -

لأنه وليد التقاء ذرات . ولا يكون خيرا أو شرا لأنه مخلوق . حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لاحدهما فضل على الأخرى .

بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضي فحسب . ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . ذلك لأن هذه النظريات تفتح لنا اذ ذاك آفاقا مختلفة . فالمادية تجعل العالم مرهونا بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل في أن يستقر شيء ما على الخير ، وفي أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبدائية عدم والنهاية عدم .

أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدي قوة عاقلة ذات أهداف خلقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين في القيم الروحية ، تلك القيم التي تحفظ للانسان كبريائه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك . وحتى اذا هلك العالم المادى فان الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالما آخر يتيح لمثلنا العليا أن تتحقق . وعلى ذلك فمجهودنا ، وجهادنا ، ودموعنا ، وعرقنا ، ودمائنا تنتفى كلها من أجل تقدم البشرية ، وتجتمع من أجل بقاء الانسان . فهى جهود مشكورة وتضحيات كريمة مذكورة لا تذهب سدى ولا تمضى هباء .

وعلى ذلك فالروحية تبث فينا الأمل وتزودنا بالرجاء ، فهى مذهب الآمال والامانى ، مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق الملمى بين النظريتين في حياة من يتبعهما : أمل ورجاء في جانب ، ويأس وقنوط في جانب آخر ، نور وضياء في جانب ، وظلام وحلكة في جانب آخر .

وقد يعترض معترض على ذلك بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا اليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويجب جيمس على هذا بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر ، وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الانسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه ، وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث .

ومن ثم فالخلاف بين النظريتين المادية والروحية خلاف نافذ الدلالة يفوص الى أعماق حياتنا . ففى المادية انكار وتشتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الاصيلية ، تجارب الحياة الانسانية وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقي . وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الانسانية كلها .

وتتفادى البرجماتية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له أيضا هذا المذهب أو ذاك ، فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البرجماتية هذه المجادلات كلها طيا سريعا ، وتضع المشكلة على أساس جديد ، تضعها لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق ، بل من حيث علاقتها بالأخلاق . فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدرا عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مهتم بها أيضا معنى بتحقيقها ؟ أم هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفته من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التنازع لا ينطوى الا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تنتهى هذه الجهود جميعها الى العدم ؟ اذا اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، واذا أثرت الموقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل انسان يؤثر الجانب الذى يرضيه ، أسمى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ويهيه له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ » (١) .

\*\*\*

وهذا البنيان الروحى استمده جيمس من أسلوبه البرجماتى الذى يعتمد كالمذهب الوضعى على التجربة الواقعية ، وان كان يتجه الى دراسة الظواهر النفسية والخلقية للفرد والمجتمع بعد اتجاه المذهب الوضعى الى الظواهر المادية والطبيعية .

فلا يوجد اذا فارق فى أسلوب البحث فى ذاته ، ولكن الفارق فى النتيجة هائل خطير . فان تطبيق الأسلوب الوضعى على دراسة ظواهر المادة والطاقة تكشف عن سيادة المادة على كل شيء ، حتى لقد أصبح كل نشاط انسانى خاضعا « لقانون حفظ الطاقة » . بل ان النظريات الروحية الأخلاقية التى نجدها عند أفلاطون وكنت وغيرهما ابتداء من ينظر اليها - مثل العالم أوستفيلد ostfield - على أنها نظريات بالية ، وأن قانون « حفظ الطاقة » هذا يصلح مصدرا حتى للسلوك الخلقى فى الانسان ...

(١) عن كتاب « ولهم جيمس » للدكتور محمد فتحي الشنيطى طبعة ١٩٥٧

## - ٤٦ -

اما تطبيق الأسلوب البرجماطى على دراسة ظواهر النفس الانسانية — ومنها ظواهر الحياة الروحية — فقد تكشف عن نتائج مخالفة تماما لهذه ، أهمها سيادة ارادة الروح على كل شيء ، حتى لقد أصبح النشاط المادى خاضعا لقوانين « الطاقة الروحية » ، واخذت القيم الروحية والأخلاقية العريقة تسترد كل اعتبارها القديم ولكن عن طريق أسانيد واقعية جديدة ، بالإضافة الى أسانيدھا الفلسفية والميتافيزيقية القديمة . وهذه القيم تقع وراء كل حضارة حقيقية عرفھا البشر ، بل في الصميم منها ، لأنها هى وحدها التى يمكنها أن تحدد للعقول المتساءلة المنكرة غايتها الصحيحة من هذا الوجود .

وهكذا نجحت هذه البحوث الحديثة نجاحا فريدا في التوفيق بين الواقعية والمثالية ، توفيقا يجد صدها الظاهر في فلسفات كثيرة . وذلك انى المدى الذى لم يكن يحلم به أحد من فلاسفة الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، من فريقى الواقعيين والخياليين معا .

ولذلك يمكن القول بأن النزاع القديم بين هذين الفريقين يسير في طريق التصفية النهائية لمصلحة التسليم بتزاوج الروح او العقل مع المادة ، وعالم العقل مع عالم المادة . وهو ما يعبر عنه « بالمدھب الاثنينى في الوجود » ، الذى لا يجد مبررا للفصل بينهما ، لأن عالم العقل من عالم الاختبار ، كما أن عالم الاختبار من عالم العقل . ومن المحال الفصل بينهما ، خصوصا متى تبين أن هذا الفصل لا محل له في طبيعة الأشياء نفسها ، هذه الطبيعة التى لا يصح أن يفلت جوهرها ممن يجب الحقيقة حبا عارما قويا ، وتتضاعل ازاءه مشقة التحقيق والاستكشاف .

\* \* \*

و «الروحية» التى نقصدها لا تتصرف الى مذهب دينى أو اجتماعى معين ، بل تنصرف فحسب الى ايمان الانسان بأنه اكثر من مجرد كيان مادى يسير الى اضمحلال وفناء بلا هدف خلقى ، ولا غاية حكيمة . والى ايمانه بالروح ، وبدوام الحياة الانسانية في ظل اطار خلقى وغاية حكيمة . و « الروحية » بهذا المعنى المحدود تقع في الأساس من جميع الأدبان القديمة والحديثة التى تضع زمام الأمور بين يدي قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين على القيم الروحية « تلك القيم التى تحفظ للانسان كبريائه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقل الحياة الانسانية من الهلاك .. » على حد وصف جيمس .

والروحية بهذا المعنى المحدود غير مرتبطة حتما بتفسير ولا بتخير ،

## - ٤٧ -

شأنها شأن الاعتقاد الدينى نفسه ، وهو غير مرتبط حتماً بايمان بتفسير ولا بتخيير ، بدليل اننا حين نجد عدداً كبيراً من المتدينين فى كل دين يميل الى الايمان بالقدرية المطلقة ، نجد عدداً كبيراً من الملحدون يميل الى نفس الايمان . ومن هذا الفريق الآخر القائلون بالحتمية الطبيعية ، والجبرية الآلية وما نحوهما من مذاهب التفسير المطلق التى لها أنصارها من غير المؤمنين بالروح ولا بالهدف الخلقى للحياة .

وفى نفس الوقت حين نجد عدداً كبيراً من المتدينين يميل الى الايمان بحرية اختيار - ولو نسبى - فى تصريح شئون حياتنا كأساس للاقرار بعدالة المسؤولية الخلقية ، وبالتالي الدينية للانسان - نجد بنفس المقدار عدداً من الملحدون ينادى أيضاً بحرية الاختيار النسبى فى تصريح هذه الشئون . ومن هذا الفريق الأخير مثلاً بعض أنصار المذهب الوجودى ، فهذا المذهب يؤمن فى الجملة بحرية اختيار واسعة النطاق للإرادة الإنسانية ، وذلك مع أنه من ناحية الايمان بالله وبالخلود توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . فهناك الوجوديون الكاثوليك وعلى رأسهم مثلاً جابريل مارسيل Gr. Marcel و كارل يسبرز K. Jasper ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم مثلاً جان بول سارتر J. P. Sartre وهيدجر Hedger .

فموضوع التفسير والتخيير موضوع مستقل فى جوهره عن مشكلة الايمان والالحاد ، حتى وان كان له مع ذلك وثيق اتصال ببعض جوانب هذه المشكلة الأخيرة . ولا ريب أن « الروحية » على هذا النحو من شأنها أن تلقى عليه بعض أضواء هامة ، خصوصاً من زاوية الايمان بالقوة الخالقة ذات الأهداف الخلقية السامية التى تزودنا باليقين فى صحة القيم الروحية . وهذه الروحية التى لا يمكن أن يقال انها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالاعتقاد الدينى ، والتى قد تتميز عنه فى جوانب كثيرة منه ، فهى روحية وضعية لها أسلوبها الخاص الذى ينبغى فصله تماماً عن أسلوب الاعتقاد الصرف ، وان كانت النتائج الأخيرة مترابطة ولا ينبغى أن تكون محل خلاف فى النهاية بين فلسفة العلم - ولو كان وضعياً - وبين فلسفة الاعتقاد .

### كيفية الترابط وآثاره

وهذا الترابط لا يتأتى الا اذا سلمنا معاً بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة ، وهى أنه لا ينبغى أبداً التسليم بوجود فواصل حقيقية بين نتائج العلم الوضعى من جانب ، وبين الفلسفة أو الاعتقاد من جانب

آخر . فالعلم الذى ينأى عن التفكير الفلسفى الصحيح هو فى حقيقته جهل مستتر برداء العلم ، او هو على احسن الفروض علم مفكك ضائع ، والفلسفة التى تنبو عن الارتباط بحقائق العلم انما هى نوع من المغالطة التى لا تملك سوى تزيف الأسباب والدرائع . والاعتقاد الذى يتباعد عن حقائق العلم الثابتة ، والفلسفة الصحيحة نوع من الخيال الواسع ، الذى هو اجدر بالشعر او الادب الرائع .

فليس من الصواب اذاً أن يخضع العلم لسيادة الاعتقاد او أن يستسلم لوصايته ، بل ان من رسالة العلم - على العكس من ذلك - أن يوضح جوانب الاعتقاد ، وأن يشرح خوافيها فى حدود ما يملك من سبل يقينية ، حتى أن الاعتقاد يمكن أن يتطور عن طريق العلم الى اقرار الحقائق العلمية ، والاتساق الحكيم معها ، فتصبح هذه الحقائق عمداً اساسية فى بنيان الاعتقاد لا غنى له عنها . وفى نفس الوقت ليس من الصواب أن يخضع العلم لسيادة الفلسفة النظرية عليه ، أو أن يستسلم لوصايتها هى أيضاً . بل ان من رسالة الفلسفة الصحيحة أن تزود العلم بأسلوب من التفكير المنطقى المترابط الذى يحسن استخلاص النتائج من مدماتها كما يحسن الربط بين جوانب العلوم المختلفة . هذا الربط الذى تضع بغيره حقائق المعرفة فى تيه من التخيبط والتناقض ، وبالتالي يضع العقل فى هذا التيه نفسه .

واجمال ذلك كله هو القول بأن الفلسفة ، بمعنى القدرة على التفكير المنطقى المترابط ، ينبغى أن تقع فى الأساس من العلم الصحيح ، وأن العلم بمعنى القدرة على الوصول الى حقائق الامور ، ينبغى أن يقع فى الأساس من الاعتقاد المتحرر من اغلال الخوف والتزمت والفلو . فلا ينبغى اذاً أننعكس الوضع السليم ، ونتصور أن العلم ينبغى أن يخضع لوصاية الاعتقاد ، أو أنه ينبغى أن يستسلم لطفيان الفلسفة النظرية . والا انهيار العلم وانهار معه كل تفكير منطقى مترابط قادر أن يقود العقل الى حقائق الحياة التى تستحق شرف قبولها بوصفها علماً صحيحاً ، أو شرف التعلق بها بوصفها اعتقاداً حراً أميناً .

وهذا الاعتقاد الأمين موجودة عناصره الصحيحة فى كل دين ، فليست المشكلة فى العثور على هذه العناصر الصحيحة فيه ، بل هى فى فهمها على وجهها الصحيح فهما مترابطا مع حقائق العلم والفلسفة معاً . وبقدر ما ينمو هذا الفهم المترابط فى الصحة وفى الأمانة بقدر ما ينمو دور الاعتقاد فى العمق وفى النقاء ، وبقدر ما تخف الحواجز الصناعية بين بنى البشر - أو تزول - مهما انتموا الى عقائد مختلفة ، لانهم قبل كل اعتبار

- ٤٩ -

آخر أبناء ناموس الهى واحد ، كما أنهم أبناء حقائق علمية وفلسفية مشتركة ، مهما تفاوتت الحال بينهم فى مدى الارتباط الصحيح بهذا الناموس ، أو فى الفهم الصحيح لهذه الحقائق .

\* \* \*

ولذلك فمن المتوقع مستقبلاً أن يندمج العلم مع الفلسفة مع الاعتقاد فى بوتقة واحدة ، تصهر فيها حقائق مترابطة عن الإنسان فى قدره ومصره ، وعن حقيقة الأرض المجهولة التى منها جاء ، واليه يعود ... فلا يصح - بعد - أن يقال أن أمراً معيناً أو آخر يمثل مسألة عقيدية صرف ، لكنه ليس حقيقة علمية مقررّة ، أو أنه يمثل حقيقة علمية مقررّة ، لكنه غير مقبول عقيدياً . لا يصح - بعد - أن يقال شئ من هذا القبيل ، لأن الحقيقة التى تستحق شرف هذا الوصف الجليل لا ينبغي أبداً أن يتناقض فيها العلم الصحيح ، مع الاعتقاد المتحرر الأمين ، وأيهما مع الفلسفة الصحيحة ، حتى وأن جاز فحسب أن ينظر إليها كل باحث من الزاوية التى تعنيه ويهمل ما عداها .

\* \* \*

فليس من الجائز عقلاً أن ينهض أى فارق بين نتائج البحث العلمى الصحيح من جانب ، ونتائج التفكير الصحيح سواء أكان فلسفياً أم عقيدياً من جانب آخر ، وذلك لأن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تتعدد بتعدد أساليب البحث فيها . فإذا كان هذا الأسلوب أو ذاك قائماً على أسس صحيحة ، مراعى الترابط المنطقى بين المقدمات والنتائج ، لتعین انتفاء التضارب بين نتائج أى أسلوب وآخر من أساليب البحث عن هذه الحقيقة . فإذا ما حدث هذا التضارب فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما فى أسلوب البحث قد وقع . وهذا الخطأ قد يمكن اكتشافه أو لا يمكن ، لكنه موجود على أية حال يبحث عن اكتشافه .

وإذا حدث هذا التضارب فلا تتوقع أن أى أسلوب سيرضى بالاقترار بحدوث الخطأ من جانبه ، بل سيحاول كل أسلوب منها أن ينفى عن نفسه تبعاً الخطأ كيما يلقي بها على غيره ، وتستمر الحال على هذا المنوال لدى قرون طوال ، والحقيقة ضائعة بين مفكر ومكابر ، وبين باحث جاد ومهاوتر . وذلك الى أن يتكفل مضى الزمن نفسه بإرشاد العقل المفكر عن طريق البحث المثابر الى كشف الحقائق الواحدة بعد الأخرى ، بعد ليل طويل من ظلام التخبط وسوء السبيل !!

ولذلك كانت حقائق الحياة ضئيلة - بل لعلها معدومة - فى ذهن

( م ٤ - فى التسيير والتخير )

الانسان القديم ، لكنها أخذت في التزايد ببطء شديد بفضل تقدم سبل البحث فيها ، وأول سبلها هو عقل الانسان نفسه . فمثلا لعل انسان العصر الحجري لم يكن يعرف أكثر من حقيقتين صحيحتين فحسب ، هما أنه يولد من أم ، وأنه يعود الى أم أخرى هي الأرض التي يسير عليها .

أما الآن فمن الجائز أن تعتبر مئات من النتائج التي وصلت اليها العلوم المختلفة بمثابة حقائق صحيحة بصفة مطلقة . وهى فى نفس الوقت ليست محل نزاع من أى تفكير فلسفى صحيح ، أو عقيدى سليم ، أو لا ينبغى أن تكون كذلك ، مثل كروية الأرض ، وحركاتها حول نفسها وحول الشمس ، وحركات الأفلاك والنجوم ، وسرعة الضوء والصوت ، وحقيقة الأمواج الأثيرية ، وطبيعة المادة بوصفها طاقة محبوسة ، وطبيعة الطاقة بوصفها قابلة للتحويل ، ونظرية الاهتزاز ، ومبدأ التطور والارتقاء - بصورة أو بأخرى - وهكذا الشأن بالنسبة لعدد وفير من قوانين العلم الحديث التى وصل اليها فى عناء وبطء بالفن ، بفضل عقول نيرة كان هدفها الوحيد من الحياة هو البحث عن الحقيقة غير مرتبطة مقدما برأى سابق بوصفه يمثل مسألة مفروضة لا تقبل نقاشا .

وهذا الاندماج بين العلم والفلسفة والاعتقاد سيكون من قبيل اندماج أسلوب الفلسفة فى الأسلوب العلمى الرياضى فى بحوث كبار الرياضيين فى القرن الحالى . فقد كان هذا الاندماج ضروريا للوصول الى نتائج مترابطة يصح التعويل عليها فى شأن أمور كثيرة : منها مثلا حقيقة المادة والطاقة ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والبقاء والفناء ، وقد انتهى الأمر بتسليم الاعتقاد بسوره بصحة هذه النتائج التى أصبحت تجمع بين أساليب الرياضة والفلسفة والاعتقاد فى بوتقة واحدة . وهذا كله يتطلب ابتداء الاقرار بحرية الفكر المطلقة من كل قيد ليس فى نطاق العلم والفلسفة فحسب ، بل أيضا فى نطاق الايمان أية كانت صيغته أو أسلوبه .

ومن ثم فإن التدرع بالفلسفة النظرية فى أى أمر لا يجدى فتىلا بعد أن أصبحت الفلسفة الصحيحة تقوم - أو ينبغى أن تقوم - على الحقائق الوضعية للحياة . والا فهى محض أداة لتضليل العقل واستعباده ، بدلا من الامساك بزمامه للوصول به سالما الى واحة الحقيقة التى قد يبحث العقل جادا عنها وسط صحارى شاسعة يؤدى التيه فيها الى عطش العقل وجوعه ، بل الى ضياعه المحتوم . وما يصدق على الفلسفة قد يصدق بنفس المقدار على بعض الافتراضات العقيدية غير المدروسة ، التى قد تتحدى فى جوهرها معنى الايمان على حقيقته النقية .

وهذا كله لا ينفي صلاحية الاعتقاد - بوجه عام - بوصفه مكملاً ضرورياً للعلم والفلسفة ، ولا ينفي لزوم الاعتقاد لسعادة المعتقدين ولاطمئنان نفوسهم ، ولكنه ينفي أمراً واحداً فحسب وهو امكان الوقوف عند الاعتقاد ، أو امكان اخضاع العقل في جانبيه العلمى والفلسفى معا لسيادة الاعتقاد . فالاعتقاد - كما قلت - ضرورى لسعادة المعتقدين لكنه لا ينفى البتة عن اعمال العقل في حرية تامة في جميع حقائق الوجود ، اذ ان الاعتقاد المتأمل في حقائق الوجود ، المتطلع الى حل مشكلاتها ، الباحث في أسرارها ومعمياتها ، انفع للحياة بكثير من الاعتقاد المقلد . والاعتقاد المتعقل لا يتراجع عن البحث في حقيقة كل ما يصل اليه ، وفي هدف كل أمر يصادفه من أمور الحياة كيما يرجعه الى أصل يرضى عنه من أصول الفلسفة ، كما لا يستغنى عن التفكير العلمى المستند الى حقائق العلوم المختلفة شأنه في ذلك شأن الأسلوب الوضعى سواء بسواء .

فاذا وصل العقل عن طريق هذا الأسلوب العقيدى المتحفظ الى نفس نتائج الأسلوب العلمى الفلسفى المدقق كان ذلك ادعى لاطمئنانه الى سلامة النتائج التى وصل اليها . وبالتالي الى واجب الارتباط بها فيما قد يشيده عليها من نتائج أخرى قد لا تقف عند حد في تعددها وفي خطورتها . وهذه النتائج - في صدقها ، وفي ترابطها ، وفي لزومها للعلم وللاعتقاد معا - تعتمد على الانتقاد ، بل لا يملك هذا الا أن يبرز المزيد من عناصر صدقها ، وترابطها ، ولزومها . وهذا المزيد نتيجة حتمية لنمو قدرة العقل الحكيم على الانتقاد ، ومعها قدرة الوجدان على الاعتقاد . وبذلك لن يكون ثمة تعارض مكروه بين اتجاهات العقل المشروعة نحو التحليل المتحرر ، والانتقاد الجريء ، وبين اتجاهات الوجدان المشروعة نحو الايمان العميق ، والاعتقاد المتعقل ، هذا التعارض الذى يسىء حتماً الى قدرة العقل على التعقل ، مثلما يسىء الى قدرة الوجدان على الايمان .

\* \* \*

ولكن لنضع في الاعتبار دائماً أنه مهما تباين موقف الناس من أمور الاعتقاد ، ومهما تنوعت نظراتهم اليها ، فثمة حقيقة موضوعية ثابتة وراء هذا التنوع وهى أن هناك عقولاً تفكر ومن حقها أن تصيب وأن تخطئ ، وأن هناك قلوباً تتجه الى الله أو تريد الاتجاه اليه ، وهى من حقها أيضاً أن تصيب وأن تخطئ . وهذه القلوب والعقول تمثل قبساً ضئيلاً من الشعلة القدسية الخالدة في هذا الكون ، وهى شعلة مجيدة ، جديرة بكل تقدير عندما تصيب ، وأيضاً عندما تخطئ . بل هى جديرة بالاحترام والتقدير

حتى لو عرف أين هو محض الخطأ وأين هو محض الصواب . وهيهات أن يزعم إنسان لنفسه الارتباط التام بهذا العرفان الا اذا بلغ الذروة في الطفيان والافتتان .

فلا ينبغي اذاً أن يتصور أحد أن أى امتهان يوجه الى هذا القبس المقدس في أى إنسان ، المسك بزمام عقله ووجدانه يصح أن يعد من صور الايمان الصحيح في شيء أو أن يلقي أى تأييد ظاهر مستتر من وجداننا . بل على العكس من ذلك علينا أن نقدر أن الانسان ككائن مفكر ، شاعر ، باحث عن الله ، أسمى بذاته من كل صور التفكير أو الشعور التى تتصارع في عقله وفي وجدانه ، ومن كل صور النجاح أو الفشل التى قد يحققها في نضاله المشروع للبحث عن الحقيقة .

وليس فيما أقرر أية محاولة لانتقاص قيمة المبادئ في ذاتها ، أو للتهوين من أثرها الفعّال في توجيه وجدان الانسان نحو الرذيلة أو نحو الفضيلة ، ونحو الحرية الحقيقية أو نحو العبودية المسولة ، ولكن فيه قصب محاولة للحد من رغبة من يحاولون أن يجعلوا من الخطأ أو من الصواب في محاوله تفهم أية مبادئ على حقيقتها ذريعة للفرقة بين الانسان وأخيه الانسان ، أو ذريعة للطفيان أو للافتتان بخلجات العقل والوجدان .

ولنضع في الاعتبار أيضا أن انتماء وجدان أى إنسان الى اعتقاد معين بذاته لا يفيد مطلقا أن هذا الانسان يمثل في مشاعره ، وفي تصرفاته ، ثياب مبادئ هذا الاعتقاد أو حتى جانبا مذكورا منها . فالاعتقاد ليس غالبا أكثر من نتاج ميلاد في مكان وزمان معينين ، وهذا أمر عارض ، لا وزن له يذكر في تقدير موقف صاحبه من الناحية الخلقية بوصفه موقفا جديرا بالتقدير أو بالامتهان . انما كل التقدير يستحقه من يحسن توجيه حريته في الاختيار الى مبادئ خلقية صحيحة يعد الانتماء اليها شرطا لا غنى عنه لنجاح الحياة ، ولضمان تطورها في الطريق السوى ، عن طريق الاتساق المنظم مع أسمى نواميسها المطلقة للخير وللفضيلة ، بدلا من الارتباط بالأوهام الجوفاء ، التى كثيرا ما تزفها الأثرة الى نفوسنا في أبهى حل العصمة والنقاء ...

## المبحث الرابع

### نبذة عن التسيير والتخير من الناحية التيولوجية

ان تفضيل الاسلوب الومضى في البحث لا يحول - فيما اعتقد - دون تقديم كلمة سريعة عن بعض جهات النظر التيولوجية عن دور الله

تعالى في الكون . وفي هذا الشأن يقول الدكتور يحيى هويدى « الحق أن هناك - فيما يتعلق بهذه المشكلة - تصورين مختلفين لله تقدمها لنا الأديان . فبعض الأديان يتصور الله على أنه موجود وجودا متعاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مبطن للكون وللإنسان معا ، حاضر فيه حضورا مباشرا ودائما . والدين الإسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، في حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى .

فاله الإسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » ( سورة الرعد ٩ ، ١٣ ) . يقول الغزالي « مستو على العرش ... استواء منزها عن المماساة والاستقرار ... بائن عن خلقه بصفاته ... مقدس عن التغير والانتقال » . أما اله المسيحية فهو الاله الباطن في الكون الممتزج بالحياة ، أو هو اله الحقيقة الحية ، في مقابل اله الإسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون « انى أنا حى فأنتم ستحيون . في ذلك اليوم تعلمون انى أنا وأبى وأنتم فى ، وأنا فيكم » ( انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ - ٢١ ) .

« فافهم ما يميز اله الإسلام اذن انه اله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فان اهم ما يميز اله المسيحية انه الاله الباطن الحاضر القائم في الكون والإنسان . ومع ذلك فان الصورة التى قدمها لنا الإسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله في الكون والإنسان ، ولكنه حضور لا كحضور اله المسيحية . ومن ناحية أخرى فان اله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون وللإنسان فهو متعال أيضا عليهما ، وليس من شك في أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحى الفارق الأساسى بينهما . وهذا أمر نلمسه في الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منها عن علاقة الله بالناس والأشياء .

فمما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لحلوله بينها ، وقيامه فيها بصفة دائمة . أما في الإسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله إلا أن الإيمان بوجود الاله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الإنسان في حياته ، وبقدرة الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في مملكة الإنسان » (١) .

(١) عن كتابه « مقدمة في الفلسفة العامة » طبعة ١٩٦٦ من ٧٦ ، ٧٧ .

وجلى من هذه العبارات أن تصور الديانتين لدور الله في الكون لا يختلف في جوهره كثيراً ، بل لعله لا يختلف إطلاقاً عند من يحاول أن يعطى الغلبة للمعنى على المبنى ، وللمدلول العام على الحرف . وعلى أية حال فإن إرادة الله تتمثل في قوانين الطبيعة التي تحكم هذا الكون من داخله وخارجه معا والتي يسلم بها أيضا أى علم وضعى ، كما تسلم الديانتان بمبدأ حرية الإرادة الانسانية ، ولو الى مدى أو الى آخر . اما الحرية الكاملة لهذه الإرادة فقد تصلح محلا لنقاش طويل في ظل أى اعتقاد وإى علم ، على ما سird فيما بعد .

وعلى أية حال فإن المناقشات اللاهوتية التي لا تنتهى عند حد قد انقضى عهدها ، والارتباط التام بصيغ أو بألفاظ معينة في تصور أى أمر من أمور الحياة ليس من الأسلوب المشر في شيء ، ولا من شأنه أن يوصل العقل الى أرض الحقيقة ، التي تستحق الاستمسك بها والدود عنها في قوة وحماسة . انما الأسلوب الوضعى هو الذى يستحق وحده أن يقود خطانا في البحث عن الحقائق الموضوعية التي ترضى العقل والوجدان معا ...

ويصدق ذلك أيضا على نقاش بدأ منذ القدم عن قدرة الله تعالى ، فهل الله قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟ .

« فإذا كان قادرا على الاثنين ، فإن في هذا اقرارا بقدرته المطلقة التي لا يحددها شيء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الامر الذى يتناقى مع المسؤولية الانسانية وفكرة الجزاء . اذ كيف نجعل الانسان مسئولا عن فعل لا يد له فيه ؟ وكيف نثيبه أو ننزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

واذا قلنا ان الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون في قولنا هذا انقاص لقدرة الله ولعلمه أيضا ، لائنا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هي أفعال الشر كلها ، التي يزخر بها الكون ، لنلقى بها بين يدى الانسان . ولكن هذا - من ناحية أخرى - من شأنه أن ينفي عن الله صفة الشر ، وفي هذه الحالة سيكون الاله هو اله الخير فقط . ومن ناحية ثالثة نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، ما دام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يده .

هذه هي الزاوية التي نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل

الانسانى والقدرة الالهية فى الفلسفة الاسلامية . وقد اثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين اهل السنة ، وهم اصحاب الراى الاول الذى يذهب الى ان الله قادر على كل الافعال خيرا وشرها ، وبين المعتزلة او اهل العدل ، وهم اصحاب الراى الثانى الذى يذهب الى ان الله قادر على فعل الخير فقط ، ولكن هذه المناقشات لم تنته الى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوسطى التى عرضها فلاسفة آخرون ليقفوا بين هذين الرايين « (١) .

\* \* \*

ومثل هذه الجوانب الدينية لمعالجة التسيير والتخير ليست - كما قلت - موضوع البحث الحالى ، وانما رايت أن أعرض فى عجلة لبعض ما قد اثير فيه من هذه الزاوية مما قد لا يخلو من فائدة فى اعداد الدهن لمتابعة جوانب هذا الموضوع . انما موضوع البحث الحالى هو تقديم دراسة محض فلسفية ذات طابع وضى بعيد عن الارتباط مقدما باى نص من النصوص .

وليس للقارئ أن يفهم البتة من هذا القول قيام تعارض محتوم بين حكم العلم وحكم الاعتقاد ، بل على العكس من ذلك سيدرك عند الفراغ من قراءة هذا البحث أن العلم يمكن أن يؤدى للاعتقاد - كما سبق أن قلت - خدمات جلية اذا فهمنا رسالة العلم الوضعى على انه أداة العقل للوصول الى المعرفة اليقينية ، وانه لا يصح للاعتقاد أن يباشر على العلم اية وصاية كذلك الوصايات التى حاول أن يفرضها عليه فى الماضى - ولا يزال يحاول فى الحاضر - والتى اساءت الى العلم والى الاعتقاد معا ابلغ اساءات وعاقبت تقدمهما ، وتقدم الانسانية عن طريقهما . ويكفى فى هذا الشأن أن يلاحظ كيف أن حقائق العلم يمكنها أن توفق الى حد كبير بين نصوص متعددة تبدو فى ظاهرها متضاربة وقد لا تكون من التضارب الحقيقى فى شىء .

### عن المدرسة التخيرية

ولذا فانه اذا اثير اى نقاش هام بين رايين متعارضين ، وكان كل منهما يعتمد على النصوص ، ولا شىء غير النصوص ، كما يحدث عادة بين ارباب المذاهب والنحل المختلفة حتى تلك التى تنتمى الى اعتقاد واحد ، فكيف يكون الترجيح بينهم ؟ ومن يملك سلطة الترجيح ، أو سلطة

التوفيق ان كان ثمة محل للتوفيق ؟ هل هى المناقشات التى لا تنتهى أبدا ، أو تنتهى من حيث بدأت ؟ أم هى معطيات العلم الثابتة التى لم تعد تحتل بعد جدلا ولا نقاشا ؟ .

من البديهي ان تكون معطيات العلم الثابتة هى الحكم وهى الفصل فى هذا النقاش ، ولا شيء غيرها ، عند من يناقشون للوصول الى الحقائق ، لا للمكابرة فيها . وعند من يبحثون عن الصواب بحثا جادا لا عند من يبحثون عن اثبات وجودهم وقدراتهم « البلاغية » والدفاع عن آرائهم المسبقة بكل الأساليب مهما كان نوعها ، وأية كانت مراميها .

وأولئك الذين يبحثون عن الحقائق بحثا جادا مخلصا - وهم بحمد الله كثيرون - سيتفهمون فيما أرى موقفى هذا ، وسيجوابون بسهولة مع وجهة نظرى من امكان التوفيق - فى أمور عديدة - بين العلم والعقائد من جانب ، وبين العديد من الأمور الخلافية بين شتى النحل والمذاهب من جانب آخر .

وهذا الأسلوب نفسه تبناه ودافع عنه الامام الغزالى عندما قرر فى كتابه « تهافت الفلاسفة » أن الدين لا يحتج به على العلم ، بمعنى أن ما يقرره العلم لم يعد يجوز لأحد أن يكذبه بما يزعم وروده فى الدين يقول: « من ظن أن ابطال شيء مما يقوله العلم هو دفاع عن الدين فقد جنى على الدين ... فان هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها .. اذا قيل له ان هذا خلاف الشرع لم يسترب فيه ، وانما يسترب فى الشرع .

وأعظم ما يفرح به الملاحدة - هكذا يقول الغزالى - هو أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد أثبتته البراهين العقلية العلمية هو على خلاف الشرع ، ما دام شرعا تتنافى أحكامه مع نتائج العلم » .

وقد رسم لنا الغزالى - كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود - طريقا للشك المنهجى لانرى بعده شيئا ننسبه الى ديكارت **Descartes** ولا ننسبه اليه ، وذلك حينما نادى الغزالى مثلما نادى ديكارت من بعده « بالشك فى المعلومات التى سبق ان حصلنا عن طريق الحواس أو عن طريق العقل ، ثم البدء من أوليات يقينية تستمد يقينها من ادراكنا لها ادراكا مباشرا ، ثم الانتهاء من تلك الأوليات اليقينية الى نتائج تلزم عنها فتكون فى مثل يقينها .

يقول الغزالى فى « المنقذ من الضلال » وهو بصدد تحليله لمعلوماته السابقة ، وذلك بعد أن استعرض معلوماته التى جاءته عن طريق الرواية

والتقليد « فقلت في نفسي انما مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو ذلك الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة » (١) .

وهذا هو بعينه أسلوب المدرسة التخييرية Eclectique للتوفيق بين القديم والجديد ، أو بين الاعتقاد والعلم ، ولها ما يقابلها في كل فروع المعارف الانسانية ، وقد أدت - ولا تزال تؤدي - خدمات جليلة الى فلسفة القانون ، والى سياسات الشرائع المختلفة ، كما أدت نفس الدور في الحد من غلو الاعتقاد وفي نفس الوقت من اندفاعات كثيرة طالما حملت خطأ لواء العلم والعرفان ، وما هي من العلم الصحيح فى شيء ولا من العرفان الأمين .

---

(١) عن مؤلفه « المقول واللامقول فى تراثنا الفكرى » ص ٣٢١ - ٣٢٢ .

## الباب الثاني

### هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

النظر الى الانسان بوصفه كائناً عاقلاً ، يملك الارادة والاختيار هو موضوع الأخلاق منذ القدم . والايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الافهام بل هو قديم ، لأن الإلهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى مكنه من تلقى الإلهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الإنكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولارابطة تربطها الا مصلحة الجماعة . فاصبح انكار النواميس الطبيعية الخلقية رفيقا وفيما لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصي متحيز رفيقا وفيما لمدارس الجهالة وما اكثرها !!

اما الفلسفة الحديثة فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة موضوعية تحكم النفس فى تقدمها وارتقاها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس ازلية تقاس قيمتها - كما يقول بعض علماء الأخلاق - بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الازلية وهى الله تعالى .

وهذه النواميس ذات وثيق صلة بموضوع التسيير والتخير ، بل ينبغى أن تقع فى الأساس منه ، لأنه اذا صح وجودها صح البحث فى احتمال تأثيرها فى سير الأحداث ، كما أن الكلام فيها يصلح تمهيدا مناسباً للكلام فى رابطة السببية بوصفها ناموساً من بين هذه النواميس الخلقية التى تحكم تسلسل الأحداث الطبيعية وارتباط النتائج بمقدماتها . وزوايا الكلام فى هذه النواميس كثيرة ومتشعبة لا تلزمنا كلها ، ولكن ينبغى أن ينسج المقام - بالأقل - لمعالجة موضوع هذه النواميس من زاويتها اللتين تلزماننا هنا فى فصلين كالآتى :

**الفصل الاول :** فى النواميس الخلقية الطبيعية بين الايمان والفلسفة .

**الفصل الثانى :** فى ماهية هذه النواميس .

## الفصل الأول

### في النواميس الخلقية

### بين الإيمان والفلسفة

الإيمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الإلهام الروحي قديم . فعندما ارتقى عقل الإنسان الى المستوى الذى يمكنه من تلقى الإلهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف إيمان الإنسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بدأ عصر الإنكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية المتعارف عليها الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولا رابطة تربطها الا مصلحة الجماعة بل لقد ذهب بعضهم الى إنكار وجود أحكام خلقية ، ما دامت هذه الأحكام تستند الى مفاهيم غامضة ، مرنة ، لا تخضع للملاحظة المباشرة ، وهذا ما دافع عنه بوجه خاص أنصار « الوضعية المنطقية » فى شأن الأخلاق ، ناهيك بغيرهم من أصحاب الفلسفات المادية والوجودية المتنوعة فاصبح انكار نواميس الطبيعة الخلقية رقيقاً وفيماً لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الإيمان به شخصى متحيز رقيقاً وفيماً لمدارس الجهالة وما أكثرها .

أما الفلسفة الروحية فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة تحكم النفس فى تقدمها وارتقائها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس أزلية تقاس قيمتها - كما يقول بعض علماء الأخلاق - بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى الذى يجرى مشيئته فى الكون - كما قال نيوتن - بواسطة أسباب وعلل . وهذه النواميس الطبيعية تعرف كيف تثيب بدايتها وتعاقب لأن يوم الحساب هو كل يوم هنا وهناك ، وذلك حتى تحصل كل نفس على الارتقاء المطلوب . فهى نواميس تريد الخلاص لجميع النفوس ، ولا تريد لنفس واحدة أن تتألم أو تقاسى من الخروج

عليها ، الا بالتقدير اللازم لدفعها في طريق تطورها للأمام وصلاح أمرها ، من طريق الاتساق الصحيح معها . ولعل هذا هو ما عناء الفيلسوف فشتة ( ١٧٦٢ - ١٨١٤ ) بقوله « ان الله هو النظام الخلقى للكون » .

### عند الفراعنة

ومنذ الماضي السحيق كان الفراعنة يؤمنون بوجود قوانين خلقية طبيعية ، وكانوا يربطون بين هذا الايمان وبين الثواب والعقاب في الحياة الأخرى « وتبين لنا متون التوابيت بجلاء أن الشعور بالمسئولية الخلقية في عالم الآخرة قد تعمق تعمقا عظيما في نفوس القوم منذ عصر الأهرام الى ذلك الزمن ، وكان لا بد أن يحاكم الميت أمام محكمة العدل في الآخرة عن كل أعماله في عالم الدنيا .

وقد خصص الفصل الخامس والعشرون بعد المائة من كتاب الموتى لهذا الغرض ، ويعتبر أهم فصل فيه لأنه يضع أمامنا صفحة جديدة عن المسئولية الخلقية للفرد أمام ربه والناس . وبعد هذا الفصل في الواقع أهم وثيقة وصلت إلينا من العالم القديم عن مقدار ما كان عليه الانسان من رقى من الوجهة الخلقية . ويرى الأستاذ سليم حسن دون ما مبالغة أن هذا الفصل كان الأساس الذي بنيت عليه كل ديانات العالم التي أتت بعده ، اذ تجد في كلمات هذا المتن أن المصري أخذ يشعر فيه بحساب الآخرة بصورة تدل على نموه العقلى وانبثاق فجر الضمير في صدره (١) .

ويلاحظ أنه لم يكن للعقل اسم في اللغة المصرية القديمة غير كلمة القلب القديمة . وفي عصر الأهرام كان يذكر القلب على أنه مركز المسئولية والارشاد ... ان المستمع ( يعنى الى النصيحة الطيبة ) هو المرء الذى يحبه الاله ، أما الذى لا يصنى فهو الذى يبغضه الاله . والقلب هو الذى يجعل صاحبه مصنفياً أو غير مصنف ، وحظ الانسان الحسن هو قلبه . كما نجد في نصائح بتاح حتب أيضاً أن قلب الرجل قد صار دليلاً ، بل في الواقع قد صار ضميره .

على أن القلب الانسانى صار يعتبر في عهد الدولة الحديثة أكثر من مستمع مجيب الى النصيحة الطيبة ، بل صار أكثر من مرشد الى حسن الحظ . وأصبح المصرى القديم حينئذ شديد الحساسية بدرجة لم

(١) من كتاب « الخلود في التراث الثقافى المصرى » للأستاذ سيد عويس ١٩٦٦

يصل إليها من قبل ، لما كان يوحى به ذلك الوازع الباطنى المنبعث من قلبه ، وهو الذى سُمى بـبعد نظر مدهش « اله المراء » . ولما صار المصرى القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبى شعورا كاملا اخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى أوفى حتى صار اقرب بكثير فى عصر الأهرام من مدلول كلمتنا الضمير (١) .

### عند الاغريق

وبعد افول حضارة الفرائنة نشأت الفلسفات الاغريقية - فى جوهرها - على أساس من الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية تحكم الوجود وتفترض بداتها حرية الاختيار لدى بنى البشر المحكومين بهذه القوانين كأساس لعدالتها .

فها هو مثلا الشاعر الاغريقى سوفوكليس Sophocles يذكر فى قصة أنتيجون أن « قوانين الأخلاق صادرة من الآلهة لا من الانسان الفانى ، ولا يستطيع النسيان أن يؤثر فى يقظتها » . وها هو سقراط وأفلاطون يتحدثان عن الله ليس فقط بوصفه خالقاً للكون ومنظماً له ومهيماً عليه ، بل بوصفه مثال الخير والكمال الخلقى . وها هو أفلاطون يقارن بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين التقاليد والتشريعات النافذة فعلا . وها هو أرسطو يقسم العدل الى نوعين : طبيعى ووضعى ، ويقرر أن القواعد الطبيعية أسمى من القواعد الوضعية وسائدة فى كل مكان رغم تطبيق مبادئ متنوعة ومخالفة لها فى شتى البلاد . فالفلسفة الاغريقية كانت تعرف العدل المطلق كما كانت تعرف حرية الإرادة كأساس للمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

### فى العصر الوسيط

وكذلك شيدت فلسفة العصر الوسيط فى أوربا على التسليم بوجود هذه النواميس الخلقية الطبيعية ، ونجد هذا الاتجاه واضحاً فى كل جوانب فلسفة هذا العصر التى توصف بالفلسفة المدرسية Scolastique لأنها كانت تدرس فى المدارس . ومن أبرز فلاسفتها القديس أوغسطين Saint Augustin ( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) والقديس توما الاكوينى Saint Thomas D'Aquin ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ م ) .

(١) من المرجع السابق ص ٦٦ ، وهو يحيل القارئ الى كتاب « فجر الضمير » لجيمس هنرى برستد ترجمة الدكتور سليم حسن ١٩٥٦ ص ٢٢٦ - ٢٧١ .

وفي شأنها يقول هذا الأخير « ان العقل الانساني ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعي ، اما القاعدة البعيدة والاولى فهي القانون الازلي ، أي العقل الالهي الذي يرى في الدات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والارادة الالهية التي حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . ان ما لدينا من نور العقل اشراق القانون الازلي في الخليقة الناطقة . فللقواعد القويمة قوة الالتزام في الضمير بموجب القانون الازلي الصادرة عنه . وطاعة هذه القوانين تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهي تستحق للمطيع ثواباً ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتاً مقام الغاية القصوى ويؤدي اليها .

والمعصية اخلال بالنظام واهانة لواضعه ، فهي تستحق للعاصي عقاباً . وهكذا يلزم عن القانون الجزاء وتكفل لنا المبادئ الأساسية للأخلاق » (١) .

وقد ذاع الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية في هذا العصر الوسيط فنفى طفياناً شبه تام على شتى الاتجاهات الفلسفية والتشريعية ، وأقيمت على أساس من التسليم به المبادئ الأساسية في الفلسفة والتشريع التي سادت التشريع الكنسي Canonique ومن بعده آراء جهابذة التشريع هناك من أمثال فاريناسيوس Farinacius ، وجروسيوس Grotius ، وبوفندورف Puffendorff وجوس Joussee ، ودي فولان De Vouglans ، وجيو Gyot وباستوريه Pastoret وغيرهم ... فكل هؤلاء قد بنوا مبادئهم القانونية على أساس من الايمان بالعدل المطلق ، ومن التسليم بوجود القوانين الطبيعية واعتبارها مصدراً للقوانين الوضعية في تنظيمها للروابط الاجتماعية بين الأفراد فيما بينهم ، وبينهم وبين الدولة .

### عن موقف لوك

وكان جون لوك John Locke الفيلسوف البريطاني ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) ينادي أيضاً بالعدالة المطلقة وبوجود نواميس خلقية

(١) من « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم



جون لوك

طبيعية ، ويعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهاناً لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية ، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودي في المشرع والفاعل الأخلاقي . ومن ثم فإن الأخلاق تتطلب برهاناً محدداً على وجود الإله الذي هو مصدر القانون . والخلود أيضاً مطلوب ، إذ ينبغي أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسئوليتنا الشخصية ، وتجزى الجزاء المناسب ، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقاداً مرجحاً إلى حد بعيد .

وقد كان أحجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود إلا بوصفه امتداداً بسيطاً أو إعادة لأحوال الوجود الراهن - هذا الأحجام يتحكم فيه رأيه الأخلاقي الأولى عن الخلود ، فهو يعتقد أن المسئولية يمكن أن تخفف إذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافاً ملحوظاً عن الظروف التي نقوم فيها الآن بأفعالنا .

ولعل « هذه الحالة الجديدة للحياة التي تختلف اختلافاً ملحوظاً عن الظروف التي نقوم فيها الآن بأفعالنا » تلتئم التئماً كافياً مع النظرية الروحية ، أو بالأدق مع الفلسفة الروحية كما شيدتها الوقائع بعد تاريخ تدوين هذه الأقوال بحوالى قرنين من الزمان . ولعل هذه الأقوال وأمثالها تثبت وجهة نظر برجسون من أن الكثير من آراء الفلسفة وصل إليهم عن الحدس أو الإلهام ، وأنه بالتالي يحظى قدرًا ما من الصحة فلا ينبغي إهداره إهداراً .

ويقول جيمس كولنز James Collins عن لوك في هذا الشأن « كانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Luffendorff وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتناق نظرية تاليفية وإرادة للقانون الطبيعي ، فهو ينظر إليه بوصفه تعبيراً عن إرادة الإله ، كما أرجع ما فيها من الزام إلى الحق الذي تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكي نفعل شيئاً ما .

ولكن لوك اشار أيضا الى خطر التعسف في توكيد الارادة الالهية ، ومن ثم فقد قال أن الاله هو المصدر الفعال أو السببي للقانون الطبيعي ، على حين أن مصدره الحدى أو الجسد هو طبيعتنا نفسها . والقانون الأخلاقى طبيعى بمعنى مزدوج : من حيث أننا نعرفه بالنور الطبيعى المستمد من الحس والفعل ، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا .

فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ وفاعلة محددة لواجبنا من تركيب الإنسان نفسه ومن الملكات التى زود بها . وفضلا عن ذلك أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية وهى أن الارادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم ، وبدون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الالهى وبطبيعتنا العاقلة أى تأثير عملى . وهو يرى فى هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الاله لاجتذاب اهتمامنا وللتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعى .

ومع ذلك فإن لوك لم يكمل قط توفيقه الأخلاقى بين الاله كمصدر للقانون والالزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة فترك الباب مفتوحاً لانفصال الأخلاق الفعلى عن الإشارة الى الاله ، وهذا ما فعله هيوم Hume وأصحاب مذهب المنفعة (١) .

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن الدخول فى تفاصيل موقف لوك ، أو هوبز ، أو هيوم ، أو بنتام من أصحاب مذهب المنفعة ، الذين قامت على أكتاف فلسفتهم مبادئ المدرسة التقليدية فى سياسة العقاب التى اندفعت أكثر مما يجب فى تقدير نتائج هذه الفلسفة ، وفى استخلاص نتائج اتسمت بالغلو وبالتطرف الشديد وهو ما أخذناه عليها فى مؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » (٢) .

وهذا الغلو فى تقدير جدوى العقاب فطنت الى ضرره المدارس اللاحقة ، ومنها بوجه خاص « المدرسة التقليدية الجديدة » التى حاولت أن تقيم توازناً علمياً بين حرية الإنسان وجبريته ، وبالتالي بين نفع العقاب وعدالته ، وبين مراعاة خطورة الجريمة ، وظروف الجانى من ناحية تكوينه النفسى ، وظروفه الاجتماعية ، ودوافعه . وهى مدرسة لا تزال توجه الغاية الآن - بصفة أساسية - السياسة العقابية فى كافة الشرائع المعاصرة .

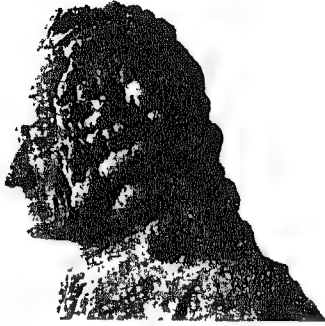
(١) من « الله فى الفلسفة الحديثة » تأليف جيس كولنز ترجمة الأستاذ فؤاد كامل

ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) طبعة ثالثة ١٩٧٤ ص ٣١ - ٤٠ .

## عن موقف فولتير

وكان فرانسوا فولتير F. Voltaire ( ١٦٩٤ - ١٧٧٨ ) أيضاً من أنصار مدرسة العدالة المطلقة ، ومؤمناً بالنواميس الخلقية الطبيعية . وفي شأنه يقول المفكر ول دبورانت Will Durant انه « في أخلاقه المبكرة يرفض الاعتقاد بأن الإيمان بالأبدية والخلود ضروري لتدعيم الأخلاق وتقويتها . ويقول بأن العبرانيين القدماء كانوا مجردين عن الأخلاق ، ومع ذلك كانوا يعتقدون بالأبدية ويكونهم « شعب الله المختار » . كما كان سبينوزا مثلاً . ونموذجاً للأخلاق على الرغم من الحادة .



فولتير

ولكن فولتير غير رايه في الأيام الأخيرة ، وأصبح يعتقد بأن الإيمان بالله ليست له قيمة أخلاقية كبيرة ما لم يكن مقروناً بالإيمان بالخلود والثواب والعقاب ، وقد يكون الثواب والعقاب أمرين ضرورين بالنسبة الى عامة الشعب كضرورة الإيمان بالله منعم ومنقم . وعندما سأله بايل هل من الممكن لمجتمع من الملحدين أن يستمر ؟ أجابه فولتير « نعم اذا كان ابناء هذا المجتمع كلهم من الفلاسفة . ولا بد للبلد ليكون صالحاً أن يكون له دين .

أريد من زوجتي ، وخطيئة ، ومحامي ، أن يؤمنوا بالله وبذلك يقل غشهم وسرقاتهم لى . واذا كان لا وجود لله يجب علينا أن نخترع الها ، لقد بدأت اعلق أهمية أكثر على السعادة والحياة الحقيقية .

ولقد دافع فولتير عن نفسه برقة ضد أصدقائه الملحدين ووجه كلامه الى هولباخ في مقال له عن الله في القاموس الفلسفي بقوله : « لقد قلت انت نفسك ان الإيمان بالله قد ساعد في ابعاد بعض الناس عن ارتكاب الجرائم . ان هذا وحده يكفيني ، فاذا كان هذا الإيمان يمنع من وقوع عشرة اغتيالات ، وعشر وشايات ، فانه يجعلني اتمسك بأن يؤمن كل العالم بالدين . انك تقول ان الدين كان سبباً في كوارث لا حصر لها ، وكان الأجدر بك أن تقول انها الخرافات الدخيلة على الدين التي تتحكم في عالمنا البائس . هذه الخرافات والأساطير هي اقصى عدو لنا بصرفنا عن عبادة الله عبادة خالصة تليق بنا . دعنا نمقت شبح الخرافات التي أدخلت على الديانات فشوهتها . ان هذه الخرافات نعبان يهز الدين في حضنه ...

( م ٥ - في التفسير والتخير )

ان المؤمن هو الانسان المقتنع بوجود اله قوى وصالح ، خلق جميع الاشياء والكائنات . وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب ، ويجزى بالخير عن كل اعمال الفضيلة والخير . وهو لا ينضم الى اى مذهب من المذاهب المختلفة التى يناقض بعضها بعضاً . ان دين الله هو أقدم الأديان وأكثرها اتساعاً ، لأن عبادة الله البسيطة سبقت جميع الانظمة فى العالم . وهو يتكلم لغة يفهمها كل الناس ، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضاً .

ان الله صديق الحكماء ، وليس الدين عنده ما جاء فى الميتافيزياء من آراء ، ولا المظاهر التافهة ، ولكن فى العبادة والعدل . وعمل الخير هو عبادة الله ، والتسليم له هو شريعته ، وهو يفيث الملهوف ويلبى المعوز ، ويحمى المظلوم » .

ولدا كان فولتير لا يهتم بالقوميات ، فهو وطنى عاقل ومواطن عالمى . وكأوروبى صالح فقد اثنى على الأدب الانجليزى ، وأطرى ملك بروسيا فى وقت كانت فيه بلاده فرنسا فى حروب طاحنة مع هاتين الدولتين . وكره فولتير الحرب أكثر من اى شىء آخر . وقال فى وصفها « ان الحرب هى ام الجرائم وأعظم الشرور ، وكل دولة تحارب تحاول الباس جريمتها ثوب العدل » (١) ...

### عن موقف كنت

وكان كنت بدوره يؤمن بالعدل الالهى المطلق وبالنواميس الخلقية الطبيعية ، وكلاهما عنصران لا غنى عنهما للإيمان الدينى فى كل ثقائه المرجو . وفى هذا الشأن يرى كنت « أنك لا تستطيع أن تقيم الدين على أساس العلم ، بل على أساس الأخلاق ، فأقبل الإيمان بالله لأنك بحاجة الى هذه العقيدة ، وحاجتك العملية اجل شأننا من تأملاتك النظرية وإذا كان فى هذا العالم حقيقة مطلقة فانما هى حاستنا الخلقية ، اى واجبنا الخلقى ...

فشعورنا يكشف أولاً عن وجود الله هادياً لضميرنا ، وملهماً لنا بالواجب ، ومنظماً لحياتنا الفردية والاجتماعية ، وشعورنا بعد هذا يثبت لنا وجود الارادة الحرة ، لانه لولا الارادة الحرة لما تهيأ لنا ادراك اى واجب خلقى .

فنحن لا نستطيع الشعور بأن علينا أداء عمل من الاعمال ما لم يكن

(١) عن « قصة الفلسفة » تأليف ول ديورانت ترجمة الدكتور فتح الله محمد

الشمس . طبعة ٢ بيروت ١٩٧٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ .

في مقدورنا أن تؤديه . وشعورنا يكشف لنا عن وجود حياة بعد الموت ، لأننا نتبع ما يمل به علينا ضميرنا حتى حين ندرك أننا لن نجزي عما نفعل في هذه الحياة . فنحن نسير في هدى المبدأ الفطري القائل بأن الخير يرجى لذاته . لماذا ؟ لأننا نشعر فنعلم أن قصة حياتنا الحاضرة ليست الا حلقة من فصل في رواية اكبر واشمل ، ومهما تكن حوادث القصة مضطربة في هذا العالم كما يبدو فإنها صائرة الى عاقبة منطقية مرضية في الحياة الأخرى . ولذا كان يرى أيضاً أن الانسان يدرك وجود الله ممثلاً في السرين الكبريين للعالم : السماء المزدانة بالنجوم فوقه ، والقانون الخلقى داخل نفسه (١) .

ومحور الفلسفة الأخلاقية عند كنت هو الإرادة الخيرة فهي : « الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيراً في ذاته ، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها ، أو الغايات التي تعمل من أجلها ، بل من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكافي لكل « أخلاقية » . وعلى حين أنه اذا انعدمت الإرادة الطيبة من أي عمل خلقى فانه يصبح عندئذ عديم الصبغة الأخلاقية ، نجد أن الإرادة الخيرة حتى اذا لم تنجح في تحقيق ما تريد - تظل تسطع كجوهرة ثمينة لها قيمتها في ذاتها .

ومعنى هذا أن يكون جوهر الإرادة الخيرة ليس هو انتاجها ، أو نجاحها ، أو سهولة بلوغها للغرض المنشود ، وانما هو النية الطيبة التي لا يعد لها أي خير من الخيرات في هذا العالم . فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هي عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد خيريتها من صميم نيتها ...

ومن ثم فإن ما يخلع على الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التي تترتب عليها ، بل هو الطابع الإلزامي الذي يتسم به نلها حين يجيء مطابقاً للقانون الأخلاقي . والواقع أننا لو تساءلنا عن الشروط التي ينبغي توافرها في الإرادة لكي تكون خيرة أو صالحة لوجدنا كنت يجب على تساؤلنا هذا باحثنا الى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير أو الشعور الخلقى ، ألا وهو مفهوم الواجب . ومن هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب ...

وحينما يصدر الفعل عن الواجب فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها ، أو الغايات التي يسعى نحو الوصول إليها ، وانما

(١) راجع « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ص ٢٧٠ - ٢٧٢ من كتاب « نقد الفكر

العملي » لكنت .

فتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحىها الفاعل في أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن القيمة الخلقية لأى فعل من الأفعال تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كنت أن صدور الفعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة أخلاقية اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى أن يصدر عنه فعله « (١) » ...

هذا ولنا عودة فيما بعد الى المزيد من عرض آراء كنت عن الإرادة الخيرة ، وعن الواجب الخلقى ، وعن النواميس الخلقية الطبيعية ، وذلك عندما نعرض موقف كنت من مبدأ حرية الإرادة في باب «التسيير والتخير» .

### في العصر الحديث

وساد نفس الاعتقاد أيضاً لدى فقهاء ما بعد ثورة سنة ١٧٨٩ في فرنسا عن أمثال روتر Rauter وسومير Sommières ، وليسلييه Le Sellyer وغيرهم .

وامتنعوا في إنجلترا فلاسفة كثيرون يضيق هذا المقام عن تناول آرائهم ، وأيضاً نفر من كبار الفقهاء والمشرعين ، فنجد مثلاً الفقيه بلاكستون Blackstone يقول أن القوانين البشرية وضعت على أساس من قانون الطبيعة The Law of Nature الذى يركز على القوانين الإلهية الأزلية التى لا تبدل ولا تتغير ، قوانين الخير والشر التى جعل الله الإنسان يدركها بعقله . ولأن قانون الطبيعة خلق مع الجنس البشرى فهو مواز له ، ولأنه من وضع الله فإن له السيادة والأسبقية على كل ما عداه . وليس لأى قانون وضعى قيمة ولا اعتبار إذا ما تعارض مع قانون الطبيعة . وأن كل قانون من القوانين الوضعية أن كان سليماً فلأنه يستمد كل قوته وسلطانه مباشرة أو بالواسطة من هذا الأصل ...

\* \* \*

ولست أريد أن أتابع هنا موضوع هذا الإيمان بالعدل المطلق وبوجود نواميس مطلقة خلقية تحكم هذا الكون بصرامة لا تقل عن صرامة قوانين المادة مثل الجاذبية والحرارة والمغناطيسية والكهربائية والسكون والحركة والقوة والمقاومة .. فان هذا موضوع يطول شرحه . انما يكفى أن أقرر

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ١٩٦٩ ص ١٨٥ - ١٩١ .

الآن أن هذا الاعتقاد بدأ فلسفياً ، ثم تبنته شتى العقائد في كل مكان جاعلة منه محوراً أساسياً من محاور الإيمان الدينى بجانب الإيمان بالحياة بعد الموت ، وبالثواب والعقاب .

حتى لقد ساد في وقت من الأوقات فلسفة مقتضاها أن الدولة ينبغي أن تعاقب الجاني من باب الانتقام منه لأنه خرق القانون الإلهي ، وهذا هو عصر الانتقام الإلهي أو المقدس *Vengeance Divine* الذي اتسمت فيه العقوبات بالقسوة عن فهم غير سليم لناмос العقاب الذي توجهه رحمة الله عندما توجه الإنسان في نموه الروحي وتطوره البطيء للإمام على المدى البعيد ، الذي يتعارض تماماً مع كل قسوة . فالقسوة لم تصد تيار الجريمة في أى عصر من عصور التاريخ ولا أعادت أحداً من الجناة الى صفوف المجتمع ، ولا هلبت أخلاقه فدفعت به الى الامام .

وان كان الإيمان بجدوى عصر القسوة في العقاب قد انتهى فان عصر الإيمان بالنواميس الخلقية الطبيعية التي توجه أحداث الحياة وتتحكم في تطورها الى الامام لم ينته بعد ، بل يمكن القول في الجملة بأن المذهب العقلي في القانون الطبيعي عاد الى الظهور على أيدي فلاسفة عديدين منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر لغاية العشرين ، تستوى في ذلك بعض المذاهب الوضعية مع بعض المذاهب المثالية . هذا وان كان المذهب العقلي الحديث في القانون الطبيعي يفهمه - في الجملة - لا على أنه قانون سرمدى لا يتغير يصلح للتطبيق على أى مجتمع وفي أى عصر ، بل فحسب على أنه قانون مثالي يتعين على الشارع الوضعي أن يسعى الى الوصول اليه ، والى محاولة الارتباط به ، وذلك بوصفه اكمل منه وأسمى .

### ماذا يقول ليون دنيز ؟

والاعتقاد بوجود نواميس خيلقة طبيعية يكاد يكون هو بعينه قانون الثواب والعقاب موضوعاً في قالب فلسفى ، لولاه لما وجد هذا الاعتقاد صده القوي في أذهان الكافة منذ القدم ، ولم تفعل الفلسفة الروحية في العصر الحديث الا أن تولت إبرازه وشرح مقدماته ونتائجه بأساليب جمعت الى قوة المنطق تماسك البنيان ووضوح البرهان .

وفي هذا الشأن يتحدث المفكر المعروف ليون دنيز *Léon Denis* قائلاً : « اذا كنا ننجى من العدم لنعود الى العدم ، واذا كان نفس المصير ، نفس النسيان ينتظر المجرم والحكيم ، الاتانى والمخلص ، واذا كان بحسب مفارقات المصادفة ينبغي أن يكون العناء وحده من نصيب البعض والسعادة والمرح من نصيب البعض الآخر ، اذا فلنجرؤ على أن نعلن أن الامل سراب وأنه ليس من عزاء بعد للحرانى ، ولا من عدالة لضحايا سوء المصير .

## - ٧٠ -

فالإنسانية تدور محمولة على حركة الأرض بغير وضوح ، بغير قانون خلقى ، مجددة نفسها بنفسها عن طريق الولادة والوفاة ، وهما الظاهرتان اللتان يتردد الإنسان بينهما ، ويمضى غير تارك من أثر بعده إلا ما هو كضوء باهت فى الليل . وتحت تأثير مذاهب كهذه ( يتحدث عن المذاهب المادية واللاحادية ) ليس على الضمير إلا أن يسكت تاركاً مكانه للفريرة الوحشية ، وعلى روح الوصولية أن تخلف النخوة ، وحب المتعة أن يحل محل التطلعات الكريمة للروح . وعندئذ فلا يفكر كل إنسان إلا فى نفسه . وبغض الحياة ، بل أفكار الانتحار ستجىء للاستحواذ على البؤساء . ولن يملك الفقراء إلا الحفيظة على الأغنياء ، وفى غمرة غضبهم قد يحطمون تحطيماً هذه الحضارة الفجة المادية .

ولكن كلا ! ... ان العقل والمنطق يشوران غاضبين محتجين ضد مذاهب اليأس هذه قائلين ان الانسان لا يمكن أن يكون قد كافح وعمل وتآلم كيما ينتهى الى لا شيء ، وان المادة ليست كل شيء ، فهناك قوانين أسمى منها ، قوانين للنظام وللتناسق ، فليس الكون مجرد آلة لا وعى فيها . فكيف يتأتى للمادة العمياء أن تحكم نفسها بنفسها عن طريق قوانين ذكية حكيمة ؟ !

وكيف يتأتى لها وهى مجردة من العقل ومن الشعور أن تنتج كائنات عاقلة ، شاعرة ، قادرة على أن تميز بين الخير والشر ، وبين الأمر العادل والظالم ؟ ! ماذا أقول ؟ ان الروح الإنسانية عرضة لأن تحب لغاية الغداء ، ومعانى الجمال والخير منقوشة فيها ، ومع ذلك يقولون انها نابعة من عنصر لا يملك - فى أية درجة - شيئاً من هذه الصفات ... فهل نحن نشعر ونحب ونتآلم ، ومع ذلك فقد انبعثنا من مصدر أصم صلب صامت ؟ ! وبالتالى فنحن أكمل وأفضل من مصدرنا ؟ !

ان منطقاً كهذا هو عدوان على المنطق ، فليس من الحكمة أن نقبل القول بأن الجزء يمكن أن يكون أسمى من الكل ، أو أن الذكاء يمكن أن يجيء من مصدر غير ذكى ، أو أنه يمكن أن يخرج من طبيعة لا هدف لها كائنات عرضة لأن تتابع الجرى وراء أهدافها . ان اللوق العام يقول لنا على العكس من ذلك انه اذا كان الذكاء ، وحب الخير والجمال ، كائنين فينا فينبغى أن يصلا إلينا من مصدر يملكهما بدرجة أعلى منا . واذا كان النظام ظاهراً فى جميع الأشياء ، واذا كانت هناك خطة تكشف عن نفسها فذلك لأن تفكيراً قد وضعها ، ولأن عقلاً قد رسمها » (١) .

## الفصل الثاني

### في موقف بعض مدارس الإنكار

#### عن فلسفة نيتشة

مما لا ريب فيه أن المدارس المادية في تحليل الحياة تأبى التسليم بوجود نواميس خلقية طبيعية ، ما دام هذا الوجود متصلًا بوجود القدرة الخالقة ، وبالايمان بالتالي بالثواب والعقاب . ويكاد يكون هناك تلازم تام بين الله والخلود والنواميس الخلقية ، مما دفع وليام جيمس الى القول بأن « الدين في الواقع يعنى عند الأغلبية من الناس خلود الروح ليس الا ، وإن الله هو موجد هذا الخلود » .

ولا يتسع المقام لمناقشة مدارس الإنكار هنا ، ولكن ينبغي أن يتسع مع ذلك لكلمة عابرة عن موقف فيلسوف منكر واحد اخترته كنموذج تتمثل في آرائه ذروة المادية ، وبالتالي انكار القيم الروحية والخلقية الطبيعية ، وهو الفيلسوف فريدريك نيتشة Frédéric Nietzsche ( ١٨٤٤ - ١٩٠٠ ) ( ١ ) .



ف . نيتشة

فقد كان هذا الفيلسوف يعتقد أن منبع الأخلاق وأحكامها التقويمية « هي الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعاً غزيرة حب السيطرة وإرادة القوة ، وليست هناك أفعال أخلاقية في ذاتها ، وإنما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة . والشئ الذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقياً ، وليس مضاداً للأخلاق ، وإنما هو على الحياد .

(١) وهو المائى الجنسية ولد في رويكن Roecken وتوفي في فيمار Wiemar وأهم مؤلفاته . « انساني أكثر مما ينبغي » Humain Trop Humain . « وما بعد الخير والشر » Par Dela Le Bien et Le Mal .

والأخلاقية في مجموعها هي لغة الأحوال النفسية الرمزية ، وهذه الأحوال بدورها لغة الوظائف العضوية الرمزية كذلك ، فهي ترجع في النهاية الى أحوال الجسم الفسيولوجية ، ويقصد نيتشة بهذه الأحوال الفسيولوجية معناها الواسع للدلالة على « الطبيعة » ، أو « الواقع » ، أو « الحقيقة الفعلية » . فالأخلاق عنده نوع من أنواع تفسير الواقع والحقيقة الفعلية والطبيعية ، وكل هذا لديه بمعنى واحد . وما دام الأمر على هذا النحو فيجب على الأخلاق أن تكون متفقة مع مقتضيات الطبيعة ، وأحوال الواقع وجوهر الحقيقة الفعلية ... » (١) .

وقد دفع هذا النظر نيتشه الى القول بأن الفلسفة الأخلاقية كلها ليست سوى أوهام وتخيلات : « ولا تعثر في كل تطور الأخلاق على أية حقيقة . فكل مبادئها أكاذيب ، وكل تحليلاتها النفسية تلبيسات وتزوير ، وكل أشكال المنطق التي أدخلها الناس في مملكة الأكاذيب هذه ليست الا سفسطات .

ذلك لأن جوهر الحقيقة الفعلية هو الحياة الواقعية التي نحياها ، وهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشيء آخر خارج عنها ، ووسيلة لغاية أخرى غيرها . والمثل العليا التي تدعونا هذه الأخلاق الى تحقيقها أو السعى وراءها ترمى الى افتتار الحياة الحقيقية والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحياة ممكن ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة الحقيقية هي كل شيء أن تسمو بالحياة ، وأن تجعلها خصبة مليئة .

كما أن هذه الأخلاق تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية ، فهي تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمضعفين والمنحطين ، والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية ، مثل كل هذه المنشآت التي ترمى الى حماية العجزة والمنحطين ، مع أن قانوننا مهماً من أهم القوانين الطبيعية الحقيقية ، هو قانون الانتخاب الطبيعي ، يعمل على زوال الكائنات الصالحة . والتي لا تستطيع من أجل هذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهاد من أجل الوجود والبقاء » (٢) ...

وهكذا انتهى نيتشه الى انكار أعظم مبادئ الأخلاق كلها وهو الرحمة . وراح يقرر في أصرار أن « الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للإنسانية (١) . ويجب أيضا أن يساعدوا على هذا الفناء (١!) » ثم يقول أيضاً : « أى الرذائل أشد ضرراً ؟ - الشفقة على الضعفاء العاجزين ! » .

(١) من كتاب « نيتشه » للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة ١٩٦٥ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٢) عن المرجع السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

كما راح يبغض الشفقة أشد البغض في حدة مرضية ويشمئز من منظرها كأنها جيفة قائلا : « ان الشفقة فضيلة المومس » !! ويمجد القسوة « فهي أعظم شيء يؤدي الى تقوية الانسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال والاقدام على أشد المخاطر » (١) . وراح بالتالى يمجد الحرب وينصح بها « ولست أوصيكم بالسلام ، ولكن بالظفر والانتصار . فليكن عملكم اذا نضالا ، وسلامكم انتصاراً ... انتم تقولون ان القضية الجيدة تقدر الحرب ، اما انا فأقول لكم انها الحرب الجيدة هي التى تقدر كل قضية » (٢) .

وهكذا انتهت به عقيدة عبادة القوة الى عبادة نابليون ومحاولة النيل من شأن الانبياء والفلاسفة الذين نادوا بالرحمة والمحبة والقيم الروحية الصحيحة ، وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وكنت . كما انتهت به الى نتائج كثيرة تمثل أقصى درجات الخط والقيم الصحيحة رأساً على عقب بقدره شيطان عبثى :

— فهو طوراً يهاجم الأخلاق ويعطيها تفسيرات بلا أدلة (٣) .

— وهو طوراً يهاجم الروح ويمجد الجسد ، ويفضل الجسد على الروح ! قائلا « اننا يجب الآن ان نعد الجسم أعظم من الروح . فالجسم هو العقل الأكبر والروح هي العقل الأصغر . وانتم يا اخواني فلتحدثوني عما يقوله جسمكم عن روحكم ، اليست روحكم فقراً ، ودنساً ، وغروراً يستوجب الرثاء ؟ ! (٤) .

— وراح يمجد الموت ، لا لانه يمثل باب الخلود ، بل لانه يمثل باب العدم « فحذار ان تقول ان الموت مضاد للحياة ، فهذه الحياة هي كل شيء ، وليس الموت الا جزءاً مكملها . اما الجزع مما بعد الموت فليس له ما يبرره . لانه ليس بعد الموت شيء : ما بعد الموت لا يفنينا بعد » . ولذا راح يدعو للانتحار « فالموت الطبيعى شيء عظيم ورائع ، ولكن الموت الارادى اعظم وأروع ، فيجب على الانسان — حبا في الحياة — ان يريد الموت حراً مدركاً لا صدفة فيه ولا مفاجأة » . وأجمل الأعياد عنده هو عيد الموت الارادى الذى يقبل عليه الانسان طائعاً مختاراً ويجذبه بنفسه

(١) عن المرجع السابق ص ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٣) فمثلا هذا الصراع بين السادة والعبيد الذى جمعه مصدرا للأخلاقيات ، ما هو دليله على صحة هذا المصدر ؟ ! ..

(٤) عن المرجع السابق ص ٢٤٠ .

اليه .. ومن أجل هذا « أوصيكم بأن تموتوا موتى ، هذا الموت الحر المختار ، ذلك الذى يأتى اليّ لأنى أريده » (١) .

بل راح يهاجم حتى العقل ، لأن العقل فى حياة الانسان لا حاجة اليه ، وهو خطر ، وغير ممكن . ولا حاجة الى العقل فى حياة الانسان « لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده ، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هذا الشيء » . فالوجود - ويعنى به نيتشه الصيرورة التى هى حقيقة الوجود وجوهره - يتناقض مع العقل ويتنافى مع المعرفة العقلية حتى أنه قال « ان الذى يمكن تصوره عقلياً لابد أن يكون وهماً لا حقيقة له » . كما أن العقل خطر ، لأنه - كعقل نيتشه نفسه - يدعى معرفة كل شيء وادراك كل شيء ... « فلو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل ، أعنى على أساس أفكارها وعلمها اذاً لكان قد قضى عليها منذ زمن طويل ، لأنها فى الواقع لم تعلم عن طريق العقل الا الشيء الضئيل جداً ، مما لا يكفى مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها (٢)

ولذا راح أيضاً يهاجم « هذا الوهم الذى انساق فى تياره الفلاسفة ، حين زعموا وجود عقل كلى يحكم الكون ويسوده ، فتصبح الظواهر كلها واحداً معقولة : فالعقل الوحيد الذى نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود فى الانسان . والعقل شيء نادر الوجود ، ومعظم ما فى الحياة يسير دون عقل . حتى عقلنا نحن أنفسنا وهو العقل الوحيد الذى نعرفه ليس عقلاً خالصاً كله . فواهمون اذاً هؤلاء الفلاسفة الذين يتصورون الوجود كله على هيئة عقل مطلق » (٣) .

وكما انى نيتشه العالم الحقيقى انى أيضاً العالم الظاهرى « لقد الفينا العالم الحقيقى ، فأى عالم بقى لنا اذاً ؟ لعله العالم الظاهرى ؟ لكن كلا لقد قضينا على العالم الظاهرى فى الوقت الذى قضينا فيه على العالم الحقيقى » (٤) . ولكنه راح مع ذلك يتحدث مع زرادشت - حكيم الفرس - عن العود الأبدى « سيأتى يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التى أنا مشتبك فيها وستخلقنى من جديد ! وأنا نفسى ساكون من بين علل العود الأبدى . سأعود مع هذه الشمس ، وهذه الأرض ، وهذا

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٠٦ .

(٣) عن المرجع السابق ص ٢٠٧ .

(٤) عن المرجع السابق ص ٢١١ .

النسر ، وهذه الحية ، لا من أجل حياة جديدة ، ولا من أجل حياة أحسن ولا من أجل حياة مشابهة ، إنما سأعود دائماً وأبداً الى نفس الحياة بعينها ، وأنا لا أتغير ، لا في صغيرة ولا في كبيرة . سأعود لكى اعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدى » (١) .

واقتنع نيتشه بنظرية العود الأبدى هذه - التى استقاها من تعاليم هذا الحكيم الفارسي العظيم الذى عاش بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ، والذي أسس الديانة الزرادشتية التى ظلت سائدة فى فارس وبعض ربوع الهند لآماد طويلة ، ولعل لها أتباعها لغاية الآن . ولذا قال نيتشه « فالماضى أحياء حياة أخرى ، والحاضر أحياء ، لا بوصفه لحظة عابرة تنقضى فى الحال ، ولكن بوصفه أبداً وزماناً خالداً .

فكان الانسان اذاً يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدى - المرتبطة بقانون العلية أو ارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى برابطة السبب والنتيجة - أن يحيا فى كل لحظة ؛ وليس هناك من حل لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل ؛ لأن فى هذا التكرار معنى الخلود الانسانى ؛ وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان فى الوصول الى تحقيقه ؛ وان كان فيه الغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، لأن هذه النظرية تمزج الجميع ؛ وتجعل من الحياة تجربة روحية واحدة يحيها المرء فى نفسه .

فحب الحياة اذاً يزداد الشعور به الى أقصى حد متى آمن المرء بهذه النظرية وكان فرداً ممتازاً حقاً . كما أن الخوف من الموت يزول نهائياً ما دامت هذه الحياة نفسها ؛ وهى حياة حافلة بالنسبة الى الفرد الممتاز ؛ ستعود من جديد : فهو يقول للموت كما قال زرادشت له : « أهذه هى الحياة ؟ اذاً هاتها مرة أخرى ! » فالموت اذاً لا خوف منه ما دام المرء قد ضمن الخلود عن طريق نظرية العود الأبدى » (٢) .

### نقد نيتشه

وفلسفة نيتشه أراد أن يهاجم بها أسلوب عصر الانكار والضياع الذى ساد أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وخصوصاً بعد سقوط نابليون فى سنة ١٨١٥ ، وما تبعه من سيادة أسلوب الدهماء على أسلوب النخبة الممتازة ، أى سيادة طريقة « الحق مع الأغلبية دائماً » بوصفها التعبير الصحيح عن الديمقراطية على أسلوب البحث عن الواقع المفيد واللازم

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٣ .

(٢) عن المرجع السابق ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

للتطور السريع بالحياة للوصول الى « الانسان الاسمى Le Surhomme » الذى تصبو اليه هذه الفلسفة الفريدة ، المفارقة في اغلب جوانبها للفلسفات التى كانت سائدة حتى ذلك الوقت والجديدة - الى حد ما - على تاريخ الفكر الانسانى .

وعندما أقول انها فريدة فلا أعنى مطلقاً انها صحيحة ، بالاقبل في جوهرها . وقد أفسحت لها من الصفحات هنا ما لم أفسحه لغيرها ، لمجرد أنها تمثل أفكاراً جديدة عما سبق ، ومفارقة تماماً ، مما قد يتيح للقارئ فرصاً أوسع للمقارنة والتأمل وللإطلاع ، وان كانت لا تتيح فرصة تذكر للتقدير أو للاقتناع .

ومن الغريب أن هذه الفلسفة التى تقول ان الوجود ليس الا الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست هذه الارادة الا ارادة القوة ، قد أراد بها صاحبها أن تقف سداً في وجه عصور الإنكار والضياع في أوربا ، وذلك مع أنها تكاد تمثل بذاتها ذروة الإنكار والضياع . فهى تقوم على إنكار أفضل القيم الخلقية العملية والفلسفية الصحيحة ؛ بقدر ما تهىء الأذهان لضياع صريح لكل عناصر القوة الحقيقية في الإنسان وهى قوة الخير والمحبة والسلام ، ومعها قوة الضمير والإيمان .

وأخطر ما فيها أنها تخطط بين نواميس الحياة الخلقية ، ونواميسها البيولوجية أو الفسيولوجية . فما دامت هذه الأخيرة تقوم على بقاء الأقوى فينبغى أيضاً أن تقام مبادئ الأخلاق على شريعة الغاب وعلى عبادة الأقوى أيضاً . وقد اضطر نيتشه الى ذلك لأنه أنكر استقلال الروح وتصورها تابعة للجسد ، فقوانين الروح في تقديره ينبغى إذا أن تتبع قوانين الجسد ، مع أنهما على طرفي نقيض .

وراح مع كل هذا الإنكار الخطير يتخبط من جديد ويتحدث عن الخلود في صورة نظرية « العود الأبدى » التى أخذها من ديانة زرادشت الفارسية القديمة فجاءت تصورات أقرب الى الصدق - ولو الى حد ما - من كل تصورات الهدامة الأخرى عن الأخلاق ، ومادية الكون ، والفناء بالموت ، وتمجيد الانتحار ، وتفضيل الجسد على الروح ، ومهاجمة العقل الانسانى والعقل الكونى ، والعالم الظاهرى والعالم الحقيقى ، والشفقة والسلام مع تمجيد القسوة والحرب .. وكل هذا في سبيل الوصول الى « انسانيته الاسمى » .

ولا ريب أن هذه الفلسفة القائمة على الغرور المفرط ، وعلى الاحساس الزائد بالعظمة كان لها أسوأ الأثر في توجيه الشباب الألماني

بوجه عام الى هذه الوجهة المفتونة بالقوة العسكرية، المولعة بالحرب والتسلط التي عزلته عن العالم أجمع والتي ذقت منها المانيا الأمرين ، ومنيت بسببها بهزيمتين ضخمتين في الحربين العالميتين الأولى والثانية ، ومعها آمالها في السيادة والتسلط عن طريق الحرب والقوة الفاشمة التي تنكر الشفقة وتهرب منها . هذه الشفقة التي كان ينفر منها نيتشه أشد النفور ، ويبغضها أشد البغض .

وقد وصف نيتشه أسلوبه الخاص بأن فيه « رقصاً ورمحاً وطعنًا . ولغتي سخية كريمة ، وعصبية عنيفة . انه أسلوب لاهب السيف بسرعة ولمعانه » . ويلاحظ ول ديورانت Will Durant بحق بأن « شيئاً من بريق أسلوبه يكمن في مبالفته ، وإلى سهولة بالفة في قلب كل قيمة مقبولة ، وفكرة مألوفة ، والسخرية من كل فضيلة ، ومدح كل رذيلة . وأخيراً فان هذا البريق في أسلوبه يلهب أعصابنا كسوط ينهال على أجسادنا .

وهناك مسحة تيتونية من المباهاة في أسلوبه العنيف ، ويعوزه الكبح وهو أساس الفن ، كما ينقصه الانسجام والتوازن ودماثة النقاش ، ومع ذلك فهو أسلوب قوى يملكنا بعاطفته وتكراره . ان نيتشه لا يحاول إقامة الدليل ، بل يعلن أفكاره ويكشفها ، ويقدم إلينا خيالاً لا منطقاً ، ويظفر بنا بخياله أكثر من منطقته ... » (١) .

فهل مجرد المبالغات القولية تعد فلسفه صادقة ؟ وهل اتباع أسلوب « خالف تعرف » في تحديد القيم المقبولة ، والأفكار المألوفة ، والفضائل المتعارف فيها ، يعد سبيلاً صحيحاً للتوصل الى الارتباط بحقائق الكون وتحديد صلة الإنسان به ، وهو موضوع كل فلسفة صحيحة ؟ وهل لمثل هذا الأسلوب قيمة حتى اذا كان صاحبه لم يكبد نفسه مشقة إقامة الدليل على صحة أفكاره ، بل راح يلقي بها في مباهاة وعدم اتزان ؟ !

فلسفه نيتشه أقرب الى أن تكون مجرد خواطر انفعالية مستوحاة من شريعة الغاب ، منها الى أن تكون فلسفه نافعة جدرة بالإنسان المتطور الذي يحاول أن يتعرف على مواضع صحيحة لأقدامه وسط ظلمات الحياة التي يشق طريقه بغير عثار في تحديد علاقته بنفسه ، وبأخوته في الإنسانية ، وبإناميس الحياة الطبيعية التي يسعى جاهداً في الوصول إليها .

(١) من « قصة الفلسفة » ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشمش طبعة بيروت

ولا ريب أنها خواطر غير صالحة للتطبيق العملى - وهذا وحده دليل لشلها كفلسفة ناجحة للحياة . ولم يبحث نيتشه هذا التطبيق ولم يعرض لآثاره ، ولم يكبد نفسه حتى أن يعين مصادر القوة الحقيقية عند الأقوى . فهل يعد مجرد الانتصار دليل قوة وصلاحية للبقاء ، وجدارة بالتمجيد ؟ !! ان الزواحف والحشرات السامة قد تقتل العباقرة والصالحين ، فهل معنى ذلك أنها أقوى وأذكى وأجدر بالتسلط منهم ؟

لذلك كله فان فلسفة نيتشه تعد بلا ريب نكسة كبرى في تاريخ الفكر الانسانى ، ولا تعد فى الموازين الصحيحة شيئاً الى جانب الفلسفة الاغريقية ، ولا الى جانب فلسفة كمنط أو شوبنهاور استاذ نيتشه . ولا ريب أن نيتشه أخذ عن فلسفة شوبنهاور وبخاصة عن مؤلفه « الكون ارادة وامثال » ، و « حول الارادة فى الطبيعة » كل هذه العبادة المحمومة لقوة الارادة ، مع اعطائها الغلبة على العقل ، فى تحديد نوازع الانسان وفى تعيين شخصيته أيضاً .

وهى لا تعبر عن شئ قدر تعبيرها عن مزاج انطوائى حاد النزعة ، مبال الى التسلط ، وعن عقلية ارسقراطية مادية شديدة الاعتداد بنفسها وبقدرتها الهائلة على كشف النقاب عن الغاز هذا الكون وفك معمياته التى لا تنتهى . ولذا وقعت فى سلسلة من مبالغات ومغالطات وتناقضات لا آخر لها ، يضيق عن التعرض لها كلها المقام الحالى ، فنترك للقارىء مهمة كشفها بنفسه لأنها واضحة جلية .

ولعل هذه الفلسفة تتضمن بنفس المقدار تعبيراً صادقاً عن عقلية تيتشه المضطربة التى قادته الى مصحة للأمراض العقلية أمضى بها - على غير جدوى من علاج - أكثر من عشر سنوات ، هذا الاضطراب الذى بدأت أعراضه - فيما يبدو - فى بعض كتاباته قبل أن تبدأ فى بعض تصرفاته .

## الفصل الثالث

### فى ماهية النواميس الخلقية الطبيعية

تناولت فيما سبق عراقة الايمان بوجود النواميس الطبيعية التى تحكم الاخلاق كما تحكم قوانين اخرى المادة ، فتوجهها فى منظوماتها الذرية العجيبة وهى تسبح فى فراغها الاثيرى كما توجه الضوء والحرارة والكهربائية والمغناطيسية ، وكل حركة فى الكون نحو الاتزان والتناسق مع سائر مظاهر الوجود الذى يبدو لنا مادياً وما هو فى حقيقته من « المادى » فى شىء .

وهذه القوانين الطبيعية التى تحكم الكون لاعداد لها ، ويعرفها كل مشغل بأى علم من العلوم ، وكل تقدم لعقل الانسان فى الكشف عن قانون أو أكثر منها مهد له السبيل للوصول الى اختراع أو أكثر من هذه الاختراعات التى يفاخر بها كأنها حقيقة من صنعه ، مع أنها كلها تستند الى نواميس طبيعية موجودة من قبل ، وكأنة من قبل أن يقف الانسان على قدميه ، ولم يكن له أى دور فيها سوى فضل اكتشاف بعضها ثم محاولة تسخيرها لخدمته ، أو بالادق لخدمة الطبيعة العاقلة فى نشاطها الدائب خلال هذا العدد غير المحدود من النواميس التى سمحت للانسان أن يوجد ، وأن يقف على قدميه فى محاولة كشفها ، وهو مع ذلك لن يكشف سوى النزر اليسير ، اذا أحسن التأمل والتفكير ...

ولكل ناموس يحكم المادة ناموس خلقى يقابله ، أو بالادق ناموس عقلى مرتبط به ما دام الارتباط محتوماً بين العقل والمادة (١) . اذ انه من غير المتصور أن توجد قوانين طبيعية تحكم مظاهر الوجود المادى ولا تحكم ، فى نفس الوقت وب نفس المقدار ، مظاهر الوجود الروحى ، أو ان شئت العقلى ، الذى يمثل الوجود الحقيقى للحياة .

وماهية هذه النواميس الخلقية الطبيعية موضوع يطول شرحه ، ولكن سنعرض له فيما يلى بالقدر اللازم فحسب ، وذلك فى مبحثين على النحو الآتى :

(١) على ما وضحته فى « منفصل الانسان روح لا جد » ١٩٧٦ . الجزء الثانى

المبحث الأول : بين الايثار والاثرة .

المبحث الثانى : موقف العلوم الانسانية من هذه النواميس الطبيعية .

## المبحث الأول

### بين الايثار والاثرة

ان كان علم الروح الحديث لم يأت بمفاهيم جديدة فى شأن ماهية المبادئ الخلقية الطبيعية من ناحيتى قيمتها فى اسعاد الانسان ، ووتيق اتصالها بنوع المعرفة الذى يغذيها ويتغذى بها ، الا انه القى على رسالة هذه المبادئ المستقرة أضواء كثيرة جديدة لا تقل فى قوتها عن تلك التى القاهها على الايمان المستنير وعلى سلطان الضمير ، عندما أعطاها أسانيد جديدة تجعل العقول أقرب الى فهمها ، وأسباباً جديدة لتقدير قيمتها ، وبالتالي للاستمسك الحقيقى بها .

كما وضح فى نفس الوقت زوايا جديدة كانت غامضة من هذه النواميس ، وأعطى قيمة كبرى لفضائل كثيرة كان الناس فى تقديرهم الخاطئء للأمور يضربون صفحاً عنها وعن أصحابها . فأخذت تبرز تحت هذه الأضواء الجديدة قيمة المحبة ، والوداعة ، والقناعة ، والصبر ، والتضحية ، والشجاعة ، والسماحة ، وسعة الصدر ، وهكذا من شتى القيم الخلقية التى بدأت تسترد كل مجدها التليد ، وتفهم من جديد بوصفها علامات أكيدة لمراقبة الذات ، ومرآة ناصعة تعبر عن مدى نضجها وتطورها ، وبالتالي جدارتها بكل تقدير .

فلم تعد هذه الفضائل - وامثالها - مجرد مزايا عابرة قد تضر صاحبها أكثر مما تفيده ، ولم تعد مجرد حلية للانسان أن يتحلى بها اذا شاء ، أو أن يتخلى عنها اذا شاء ما دام فى مقدوره هذا التخلى ! بل أصبحت فضائل الانسان محسوبة له فى نواميس الطبيعة بقدر ما تحسب عليه رذائله ، وأصبحت هذه وتلك معاً تستمد قوتها الحقيقية من كونها مواد مسطورة فى تقنين الحياة الأزلى ، الذى لا يقبل الخروج عنه ولا التحايل عليه . والخير كل الخير لمن يصل الى فهم هذه المواد فهماً صحيحاً . فيحاول التقيد بها فى كل حركاته بل فى خلجات ضميره الى اقصى ما يستطيع أن يصل اليه بحسب ظروفه وقدراته .

وهذه النواميس تكاد - رغم تعدد صورها الخارجية - نرجع الى

أصل واحد ، وهو أن كل ما ينبعث عن الأثرة سر يعوق تقدم الذات ويسوء اليها ، لذا يجمل بالعاقل تفاديه وأن كل ما ينبعث عن الايثار خير يجمل الاقبال عليه ، لأن الايثار طاقة حفيفة تغذى ملكات الروح وتدفع بها الى الامام في طريق نمو العقل والعاطفة .

فكل أخطاء النفس وشروها تنبع عن رذيلة الأثرة وشقيقتها الغرور، وكل فضيلة فيها تنبع عن الايثار وشقيقه التواضع . وعوامل الضعف والعتار كثيرة ، ولكن مصدرها في النهاية هو الغرور - شقيق الأثرة - الذى يفترس العقل افتراساً ، ومعه كل موهبة حقيقية ، كما يفترس الوحش الضارى فريسته الواهنة المستسلمة ، ويمزق ملكات النفس الدفينة فيتركها خلواً من كل موهبة الا القدرة على التفرير والادعاء ، كما يمزق الداء الوبيل الصدر والاحشاء ناركا ضحيته البائسة حطاما وأشلاء ، ويستوى في ذلك السيد مع المسود ، وصاحب القوة والجاه مع العاجز الدليل ، والعملاق القوى مع المحطم العليل .

فعندما يتساءل المرء قائلاً ماذا دها هذا العملاق كيما يبدأ حياته مشرقاً جميلاً فاذا به ينهيها مسخاً هزيراً ؟ ! .. فان يجد الاجاباً واحداً بسيطاً وهو أن الغرور هو المسئول الأول والاخير عن هذا الشر المستطير . ومن ثم فليست هناك خدمة اجل للمجتمع من أن يعرف المربون كيف يوجهون الجيل الصاعد وجهة التواضع والوداعة . فهنا تكمن مناعة الخلق ، والوطنية المضحية النبيلة ، وهنا تكمن كل قوة حقيقية ، وكل خير للوطن في بنيه . فليست التربية الوطنية غروراً ولا شراسة ، ولبيست هى ادعاء وانطواء كما فهمها خطأ بعض المربين ولا يزال .

بل اننا اذا قلنا التواضع والوداعة فقد قلنا في نفس الوقت البساطة والاخلاص لكل ما هو راقٍ ونبيل . فممن عرف قلب الانسان طريقه الى البساطة والاخلاص عرف طريقه بنفس المقدار الى الالهام والى العبقرية، وبالتالى الى التقدم والحضارة ، والى كل تضحية نبيلة تنحى لهما الرؤوس اجلالاً .

والتربية لا تكون بالوعظ والارشاد ، بقدر ما تكون بالقدوة الحسنة تقدم للبنات وللبنين في اقرب صورها وأدعاها للاقتداء . فليفهم الجميع ان التواضع والوداعة من صفات الله تعالى لانه « رحمن ورحيم » ، والرحمة تنفر من الغرور لأن شيطان الغرور قاس لا يرحم . فمن يريد أن يعبد الله حقيقة فليتشبه به أولاً بدلاً من أن يقتدى بالشياطين في غرورها

وقسوتها ، وكل من يعبد الله يأبى أن يشرك به الشيطان المتوثب لأن قلب نعيم الحياة جحيماً على الجميع . ولا تبحث عن هذا الشيطان بعيداً لأنه أقرب إلىك واليك من الله بكثير ، فهو كامن فينا أما الله فقد أبعده عن حياتنا بفرونا وإنايتنا .

وليس الفرور من صفات انسان معين دون آخر ، بل انه يكاد يكتسح نفوس البشر أجمعين وان تفاوت في قوته وضعفه . ولا يذهبن بك الظن انه من صفات الأقوياء أو الأغنياء ، أو ذوى الجاه والسلطان دون غيرهم ، فقد يصيب هؤلاء ، كما قد يصيب بنفس المقدار الضعفاء والمحرومين والجهال والأغنياء . وقد يكون العجز والحرمان هما جزاء الطبيعة العادل لانقاذ المحروم من خيلائه والجاهل من جهله .

والفرور خصلة فاشية في بنى البشر أجمعين ، حتى في بعض من قد نتصور انه أعلم العلماء ، أو أذكى الأذكياء ، ولكن الجهل والخطأ ضرهما محدود عند العالم أو عند الذكى المتواضع ، الذى يشعر بعجزه ويدرك أفه كفيه من بنى البشر عرضة للخطأ وللصواب . أما عند الفر المفتون فضرر الجهالة والغباء لا حدود له ، خصوصاً لأن أخطر ما في طبيعة هذا الانسان انه كلما كان خطؤه جسيماً كلما تصور انه على صواب مطلق حتى وان صرح بغير ذلك ادعاء ، وكلما كان جهله فاحشاً كلما تصور انه أعلم العلماء حتى وان أقر بالجهل رياء .

ولأن من طبيعة الانسان الخطأ ، فهو اقوى في الدفاع عن خطئه مما هو في الدفاع عن صوابه . وهو في العدوان أكثر منه شراسة في رد العدوان ، وما ذلك الا لأن الفرور هو اقوى مصدر للخطأ وأعنف دافع للعدوان . فهو بالتالى مصدر كل رذيلة حقيقية في الانسان ، أما ما عداه من رذائل فقد يكون غالباً مجرد ضعف انسانى واستسلام منه لبعض نزواته مقبول ومغتفر في نواميس الحياة ، قبل أن يكون كذلك عند بنى البشر .

واذا بلغ الفرور مداه - عند القادر والعاجز معاً - فهنا الشطط والاندفاع ، وهنا الشر والعدوان ، وهنا الفموض والالتواء ، وهنا التخبط والاضطراب ، وهنا الكذب والنفاق ، وهنا التسلط والاستبداد ، وهنا الحماسة والرذيلة ، والجبن والخديعة ، وهنا الصفار والشماتة ، وهنا فاقة المواهب والملكات ، وانطلاقات الفرائز والشهوات .

ولا تسل بعدئذ عن فارق بين قوى وبين ضعيف ، أو بين قادر وبين عاجز لأن مآل الجميع في النهاية الى العجز ازاء رغبة الحياة في الارتقاء ، وازاء رغبة كل ذات - وحققها المشروع - في أن تنعم بالسكينة في حاضرها والاطمئنان الى مستقبلها . وحقائق الحياة تبيننا انه مع تقدم عبادة الذات تتخلف الحياة ويتخلف معها كل سكينة وكل اطمئنان للفرد في الجماعة وللجماعة في الفرد ، فاذا الكل يسير الى ضعف وهزال .

ثم ان عبادة الذات لا تسىء الى الآخرين الا اذا أساءت الى صاحبها أولا . فمن يعبد ذاته انما هو عابد يدور حول نفسه في حلقة محكمة مفرغة ، فيحيا في مدرسة الحياة غريباً عنها قريباً من نفسه ، فلا يفيد منها الا غداء متجددا لهذه العبادة حين يفيد الانسان المتواضع في كل يوم ، بل في كل لحظة ، دروساً متجددة للايمان بعظمة الحياة وبمحبة الآخرين ، وبالتالي للحكمة وللتعقل تتجاوز في قيمتها كل ما تلقاه من دروس في حياته النظرية .

وهذه الدروس المجانية قد يتلقاها الانسان من صديق وفي ، أو من معدم أمين ، أو من شريد قد يلقاه عرضاً عبر الطريق . . وهيئات أن يفيد من ذلك شيئاً انسان مشغول البال بعبادة ذاته الى مدى أو الى آخر . وهكذا يبدو الدهر في موقفه منا وكأنه يقول لنا : اذا أردتم العلم فخذوه من اربابه ، واذا أردتم الحكمة فخذوها من حقائق الحياة مهما كانت صغيرة عابرة ، واذا أردتم عبادة الله فاتجهوا الى سرائركم ، أما اذا أردتم عبادة ذواتكم فلن تأخذوا شيئاً سوى التكريم الزائف ، وكفاكم دنيا الأحلام والأوهام ما دتم تبحثون عنها ! !

وهكذا يصبح تقدير الأرض سراباً كيفما جاء والى أين اتجه ، أما تقدير الحياة فهو التقدير الحق تمنحه للوديع المتواضع عندما يعرف كيف يتسق اتساقاً صحيحاً مع حقائقها التي تتكشف له في ببطء ومشقة ، عن طريق نمو الوعي والحكمة . وهذا هو أنقى صور التكريم وأقدرها على النمو والأزدهار . وهيئات أن تمنحه الحياة لأى واهم مفتون تسعى اليه الخيلاء في الليل والنهار ، وتهرب منه حقائق الحياة بنفس المقدار .

ولذلك كله كانت الوداعة مصدراً لفضائل كثيرة . فهي مصدر الاحساس الفنى والتقدير السليم لكثير من الأمور ، بقدر ما هي مصدر لكثير من الصفات الطيبة مثل الشجاعة ، والنخوة ، والوطنية ، والتضحية ، والاستقامة ، والنضال الشريف . وهي في كل نطاق تتبع من انكار الذات . ولا تقف في طريقها عقبة كعقبة الأثرة التي تعطل في الانسان نشاطه العقلى ومعه المعرفة الصحيحة والعاطفة الكريمة ، كما تقلب الموازين

والقيم رأساً على عقب ، فاذا الجهل يبدو عرفاناً ، والغباوة ايماناً ، والشر خيراً ، والمغالطة برهاناً . كما ان الأثرة تولد احتقار الآخرين ، ومع الاحتقار الحقد والحسد والانتقام والقسوة والحرب والعدوان على الحقوق . بالإضافة الى انها تصنع الشخصية الانطوائية التي تهيب صاحبها حتماً الى حياة التعاسة والشقاء ، بل قد تهيبه ايضاً الى اخطر ما يصيب العقل والنفس من ادواء .

ولا تكفى الأثرة بتعطيل كل فضيلة حقيقية في النفس ، فلا تقنع بأقل من التهامها في النهاية ، ومعها كل موهبة بل كل المية وذكاء ، وكل علم وعرفان ، جاعلة من هذه كلها عناصر قوية للتخلف بدلا من الارتقاء . وذلك كله بحكم الصراع الخالد بين الشر والخير في ناموس الحياة ، والذي يتمثل اول ما يتمثل في اضطراع عوامل الخير والشر داخل الذات .

ولا يوقف طغيان الأثرة عند حدها شيء قدر قوة الايثار . وارادة الانسان الحرة هي في النهاية الفصيل في هذا الصراع الخالد بين الشر والخير ، أو بالأدق بين شهوات الذات السفلى محكومة بالجهالة ، ونوازع الذات العليا محكومة بالمعرفة وبارادة التسامى التي تستلهمها الذات من احساسها بحقيقتها ، ومن اتصالها غير الواعي بعالمها الأصيل .

« ونحن جميعاً - من الوجهة النفسية - قد ولدنا منطوين أنانيين ، ولن نصير منبسطين في غير انانية ، الا بمواصلة بعث انفسنا من جديد ، واعنى ذلك البعث الشاق للعادات والصفات الشخصية الجديدة . ففي غضون سنن الطفولة المبكرة ، وبتوجيه الوالدين ، وبدون أن نشعر نكتسب عادات كثيرة ، أما فيما بعد عندما نتقدم بنا السن ، فلن يمكننا اكتساب هذه العادات الا ونحن شاعرون بما نعمل ، والا بعد بذل مجهود شاق . . » (١) وهذا كله يثبت خطورة دور الارادة الانسانية في تطوير الذات للحصول على قدر أوفر من فضيلة واحدة هي أم الفضائل جميعاً حتى بحسب حقائق علم النفس الحديث .

ولذلك يمكن بغير كبير عناء القول بأن كل فضائل النفس تنبع من فضيلة واحدة حقيقية . فهي أشبه ما تكون بالصيغ المتنوعة للمادة الصلبة عندما ترجع رغم تعددها الى أصل واحد وهو الأثير ، الذي يرجع بدوره الى طاقة واحدة محبوسة بحاجة الى عقل كيما يوجهها ويتوجه بها . كذلك فضائل الانسان ترجع كلها الى طاقة واحدة تغذيها وتتغذى بها

(١) من كتاب « المودة الى الابيان » للعالم النفسى الدكتور هنرى لك : ترجمة

الدكتور ثروت عكاشة ١٩٦٤ ص ٦٢ - ٦٣ .

وهى طاقة الاشارة التى تغذيها المعرفة ، ويرجع عكسها الى الصورة العكسية لنفس هذه الطاقة وهى الانارة التى تغذيها الجهالة .

### بين حب الذات والاحساس بالذات

وليس انكار الذات معناه ازدراء ملكاتها ، ولا انكار حقيقة الاحساس الصحيح بالذات كشرط لسعادة الانسان ، بل معناه - فحسب - الترفع عما قد يحط من قدر الذات مع تكريس الوعى لأداء رسالته الصحيحة ، وهى الابتداع بدلا من رسالة التكالب على السلطة أو جمع المتاع . فرسالة الوعى التى أعدتها له الطبيعة منذ بدء الخليقة هى أن يكون نامياً مبتدعاً ابتداءً صحيحاً . فاذا ما توقف عن أداء رسالته فقد ارتكب الوزر الأكبر نحو قانون الطبيعة الأكبر ، وهو النمو والارتقاء .

ولا ينبغى اذاً الخلط بين الاحساس الصحيح بالذات أو انشئت تحقيق الذات وبين حب الذات . فالاحساس بالذات احساساً صحيحاً معناه مجرد شعور الانسان بقيمته فى موكب الحياة واستقلال وجدانه عما عداه . فمن حق كل انسان أن يشعر بأنه موجود وأنه حكم مختار له دوره الهام فى تكييف أحداث حياته ولو الى حد محسوس ، وأنه بوجوده هذا يؤدي لموكب الحياة رسالة عظمى كتلك التى تؤديها له الحياة ، وأن يشعر بأن عين العناية ترعاه فلا يمكن أن تتخلى عنه أن أخطأ أم أصاب فيما يفكر وفيما يشعر ، لأن عين العناية تحيط بكل خطئه وصوابه ، ولأنها تريد الحفاظ عليه كما تريد له النمو والارتقاء . وبالتالي تريد له من السعادة بقدر ما يريد لنفسه ، وبقدر ما يمكنه أن يسيطر على عناصر الغلو فيها والانطواء ...

وهذه السيطرة على عناصر الغلو والانطواء لا تتأتى الا اذا اقتنع الانسان أولاً بأن آلامه لا تنبع عن ارادة غبية لا ترحم ، بل عن قانون السبب والنتيجة ، وأن بمقدوره السيطرة على النتائج عن طريق تقصى أسبابها الحقيقية الكامنة فيه قبل أن تكون خارجة عنه . وبقدر ما ينمو هذا الاحساس الصحيح بالذات بقدر ما يحصل الوجدان على ثقة متزايدة بنفسه ، فيصبح أكثر تسامحاً مع غيره ، وأقدر فى الحكم الموضوعى على الأمور ، ومن هنا يتسع تدريجياً أفق العاطفة والتفكير .

وهذه النتائج الباهرة التى يحصل عليها الوجدان عن طريق الاحساس الصحيح بالذات ، وتفهم النفس على حقيقتها ، يحصل على عكسها عن طريق حب الذات الذى يجعل منها محوراً للفكر والعاطفة بصورة واعية وغير واعية ، وذلك الى المدى الذى يجنى إبلغ جناية على نمو الوعى الذى هو المستودع الامن للتفكير وللشعور .

وفي هذا الشأن يلاحظ الدكتور زكريا ابراهيم انه « لابد لكل فرد من أن يقيم ضرباً من التوازن بين مطلب تحقيق الذات Self realisation ومطلب التضحية بالذات Self sacrifice . وعلى الرغم من أننا على استعداد للاعتراف مع برادلى Bradley بصعوبة تحقيق مثل هذا التوازن ، الا أننا نرى انه لا قيام للحياة الخلقية بدون هذا الاستقطاب الحاد بين الأنانية والغيرية ، أو بين « تحقيق الذات » و « التضحية بالذات » .

فليس في وسع الموجود الأخلاقى أن يحيا دون هذا الصراع الروحى المستمر بين قطب الأنا ، وقطب الغير . بل دون هذا التوتر النفسانى الأليم بين الرغبة في تحقيق الذات والنزوع نحو التضحية بالذات . وربما كان هذا التوتر نفسه هو التربة الوحيدة التى تنمو فيها الحياة الخلقية ، فانه لمن الواضح أن شخصية كل فرد منا لا تتكون الا عبر تلك الخبرات الروحية التى تلتقى فيها « الأنا » ب « الأنت » ، وتتصارع فيها « الأنا » مع « الغير » .

وهكذا نخلص الى القول بأنه لا قيام للحياة الخلقية بدون مشاعر احترام الذات واحتقار الذات التى تتولد لدى الفرد من خلال تعامله مع الآخرين ، واحتكاكه بهم ، وتعاطفه معهم ، واحترامه لهم ... » (١) .

كما يقول نفس المؤلف في كتاب آخر له : « لو أننا استرجعنا الآن ما ذكره فلاسفة من أمثال جوزيا رويس Josiah Royce ، ورينيه لوسن Rene Le Senne ، وهوننج Hocking (W.E) ولويس لافل Louis Lavelle ، ومونييه Mounier (E) وغيرهم عن تحقيق الذات وتأدية الرسالة ، لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يجمعون - أو يكادون - على القول بأن الصلة وثيقة بين الإنسان وما فوق الإنسان ، أو بين الشخص والغاية فوق الشخصية .

وكانما هم قد أدركوا أن المعنى الحقيقى للحياة ، انما يكون في العمل من أجل شيء تكون له قيمة فوق مستوى الحياة ! وقد تكون الحياة فناً ، وقد يكون الإنسان منها بمثابة الموضوع الفنى والغنان نفسه ، ولكن من المؤكد انه لولا شرارة الإلهام الالهية التى تضيء بقبسها ذهن الفنان لبقى الفن نفسه غير ذى موضوع ، ولظلت الحياة نفسها خلواً من كل معنى ! واذن فانت لا تملك أن تحيا ، دون أن تشعر في الوقت نفسه بأن ثمة قيمة

(١) من كتاب « المشكلة الخلقية » . المرجع السابق ص ١٧ ، ١٨ .

تعمل من أجلها هي - في حد ذاتها - ائمن من الحياة . ووافؤك لهذه القيمة لا يمكن أن يعد مجرد وفاء لذاتك ، ولو أنه قد يكون كذلك بمعنى ما من المعاني ، وانما هو - أولا وقبل كل شيء - وفاء للرسالة التي تحملها في باطنك وتشعر في الوقت نفسه بأنها تعلو عليك !

وليس أيسر على الانسان - بطبيعة الحال - من أن يطلق الدائرة لكي يقول أن الانسان لا يحيا إلا لنفسه وب نفسه ، ولكنه - عندئذ - لن يلبث أن يتحقق من أنه قد ختم بطابع العبث على حياة عظماء البشرية الذين طالما استجابوا للدعاء الالهي ، فعملوا من أجل ما هو فوق الانسان . ولم يجانب رويس الصواب حين قال أن الصلة وثيقة بين الانسان وما فوق الانسان حتى أن الحياة نفسها لتبدو - بدون هذه الصلة - خلوا تماما من كل معنى « (١) » .

وكلما انتصر الصراع لحساب تضحية الذات كلما انتصر بنفس المقدار لحساب تحقيق الذات ، أو بالأدق لحساب « ما فوق الانسان » و « الغاية فوق الشخصية » من مروره العابر بحياة المادة .

وتحقيق الذات سينتهي بنا الى أن نصبح أفضل ما نقدر أن نكونه - ومعنى ذلك أن نمة تطورا يفودنا ، وثمة هدفاً بل عدة أهداف تترقب وصولنا اليها ، وثمة وسيلة تقود تطورنا ، حتى نلحق بأهدافنا . وهذه الوسيلة هي أن يتفهم كل واحد منا نفسه على حقيقتها . فلا يظلمها ولا يحابيها ، ولا يغالي في قيمتها وفي نفس الوقت لا يفقد ثقته فيها وفي عطف الله عليها .

وبالتدريج يمكن أن يصبح الواحد منا انعكاساً صحيحاً لمشاعره قبل أفكاره ، وتصبح أفكاره قبل مشاعره انعكاساً صحيحاً لشخصيته ، وهكذا يرضى عن ذاته ، عندما تصبح ذاته شيئاً يستحق فعلاً الرضاء العادل عنها .

ولذا ينبغي عليك أن تشعر أنك صاحب رسالة عليك أن تؤديها لخدمة تطورك وتطور الآخرين . وهذه الرسالة لم يخترها أحد لك ، ولم يفرضها أحد عليك ، بل لقد اخترتها لنفسك بنفسك . . منذ أمد بعيد ، وانزلت الى اللاشعور ، وعليك الآن أن تبحث عنها ، وأن تطفو بها الى الشعور ، وأن تناضل النضال الحسن لأجل تحقيقها ، وعندما تنجح في التحقيق ستكون قد حققت ذاتك ، ولو في مرحلة واحدة من مراحل تطورك ونموك في التفكير وفي الشعور .

(١) عن كتاب « مشكلة الحياة » ١٩٧١ . ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ وهو يحيل القاري الى J. Royce : Philosophie du Loyalisme p. 217.

وهذا هو هدف تجسّدك الموقت على الأرض ، ومعانئك لمتاعب ولاهوال ان لم تشعر بها أنت فستشعر هي بك ، وان لم تتحدث أنت عنها لانسان فستتحدث هي عنك حديثاً فيه من الحذب والاشفاق عليك اكثر مما تتصور بكثير .

ولن يكون حديثها موجهاً الى قلب اى انسان ، بل الى قلب الوجود الذى انبثقت أنت منه ، والذى ستعود اليه عندما تكون قد حققت ذاتك على نحو ما ، وبلغت من نمو الوعي ما يسمح بأن تشعر بأنك قد حققت أهدافك ، واصبحت كما ارادك الله أن تكون : قطعة حية من الوعي النامي ، والشعور النبيل .

والوعي لا ينمو في الاتجاه الصحيح الا في ظل انكار كاف للذات . انكار يكفل بدايته توفير حرية كاملة للتفكير والتقدير ، والبحث وراء المعرفة غير مقيدة بقيود . وكل قيد يرد على حرية الوعي اياً كان مصدره او مداه انما هو حرب باقية معلنة على تقدم الحياة ، أشد وزراً من كل حرب دموية اعلنتها الحماسة على الحكمة والجهالة على العرفان ، حتى اذا جاء هذا القيد من داخل الذات : بل خصوصاً اذا جاء من داخلها .

ومن يقف عاجزاً عن تفسير الكثير من الغاز الطبيعية ، وعن تفهم حكمة الأحداث الضخمة التى غيرت مجرى التاريخ الانسانى ، وحكمة المأسى المرة التى عانى منها الانسان ولا يزال يعانى ، فانه لن يجد مفتاح اللغز الا في ناموس تطور الوعي وسلطانه الرهيب على الروح والمادة، وتفوقه الساحق على كل قانون آخر عداه ، مهما ظهر انسانياً رحيماً في هذا المستوى الضيق المحدود من الوجود ، خصوصاً من ناحية اتصال هذا القانون بحب الذات أو انكارها ، وبالتالي عبودية الذات لنفسها ، أو تحررها من هذه العبودية الخطيرة المدمرة لكل حرية داخلية وبالتالي لكل تقدير للأمور سليم .

### انما الأمم الأخلاق

وما يصدق على الفرد يصدق على الجميع أيضاً ، فلا شيء يلتهم ذكاء الجماعة ويحوّله الى طاقة هدامة مثل نزعة الأثرة هذه ، فعلة التخلف لكثير من الجماعات كائنة في مستواها من الأخلاق لا في مستواها من الذكاء . ثم أن تدهور الخلق يؤدي حتماً الى تدهور الذكاء ، لأنهما وجهان متقابلان لشيء واحد اسمه العقل أو الوعي .

وفي هذا الصدد يقرر الفيلسوف الاجتماعي جوستاف لوبون Gustave Lebon « ومما قلته غير مرة أن قوة الأمم بأخلاقها لا بذكائها ، والدكاء يساعد على البحث في أسرار الطبيعة والانتفاع بقواها والأخلاق تعلم السير ومكافحة ضروب الاعتماد بنجاح » (١) .

كما يقول أيضاً « اذن يجب عند العرق (٢) موجوداً دائماً محرراً من الزمان . ولا يتركب هذا الموجود الدائم من الأفراد الأحياء الذين يتألف منهم في زمن معين فقط ، بل يتركب أيضاً من سلسلة الأموات الذين كانوا أجداداً له ، ولا بد من الامتداد الى العرق في الماضي وفي المستقبل معاً لادراك معناه الحقيقي .

وإذا كان الأموات أكثر من الأحياء بما لا يحصى فانهم أقوى من الأحياء بما لا يحصى . والأموات يسيطرون على دائرة اللاشعور الواسعة ، تلك المنطقة الخفية التي يصدر عنها جميع مظاهر الدكاء والأخلاق . والشعب مسيرٌ بأمواله أكثر مما بأحيائه ، وبالأموال وحدهم يقوم العرق . والأموات في القرن بعد القرن هم الذين أوجدوا أفكارنا ومشاعرنا ، ومن ثم جميع عوامل سيرنا ، والأجيال الغابرة تفرض علينا أفكارها فضلاً عن مزاجها الجسماني . والأموات وحدهم هم سادة الأحياء بلا جدال ، ونحن نحمل وزر خطايا الأموات ونقتطف ثمرة فضائلهم ... » (٣) .

كما يقول جوستاف لوبون في موضع لاحق « وللأخلاق نفوذ ذو سلطان قوى على حياة الأمم ، على حين يبدو الدكاء ذا نفوذ ضعيف في الغالب . أجل ، كان للرومان في دور الانحطاط ذكاء أرفع من ذكاء أجدادهم الأشداء بيد أنهم كانوا في ذلك الدور قد أضاعوا صفاتهم الخلقية من ثبات ونشاط وصلابة واستعداد للتضحية في سبيل مثل عالٍ ، ومن احترام وثيق للقوانين ، أى أضاعوا هذه الصفات التي كانت سبب عظمة أجدادهم .

(١) من كتاب « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمة الأستاذ عادل زعيتر ١٩٥٧

ص ١٦ .

(٢) الإشارة الى السلالة Race بكل خصائصها الفطرية .

(٣) من المرجع السابق ص ٢٣ ، ٢٤ . ويرامى عند تقدير هذه العبارات الخطيرة أن جوستاف لوبون كانت له صلة بالبحوث الروحية وأبدعها ، وإن كان ممن يشتمون في النهاية الى تلك الطائفة من المفكرين التي يطلق عليها « المفكرون الأحرار » Libres Penseurs التي ترتبط فحسب بالمعطيات العلمية وترفض الارتباط بما عداها مهما كان مصدرها ، بل تحف منها دائماً موقف النقد المتواصل والحد الشديد .

وبفضل الخلق وضع ستون الفانكليزى تحت نيرهم ٢٥٠ مليون هندوسى مع أن كثيراً من الهندوس يعدل الانكليز ذكاء على الأقل ، ومع أن كثيراً من الهندوس يفوق الانكليز الى ما لا حد له من اللوق الفنى ، وعمق المباحث الفلسفية . . . وعلى الخلق تقوم متانة المجتمعات ، والنظم ، والامبراطوريات . والخلق هو الذى يجعل الأمم تسهر وتسير ، والأمم لم تظفر قط بكبير طائل من اعمال عقلها وقدر زناد فكرها كثيراً (١) .

كما يقول أيضاً « ولامراء فى أن تاريخ الأمم السياسى والفنى والأدبى وليد معتقداتها ، بيد أن المعتقدات مع تأثيرها فى الأخلاق تاتثر بالأخلاق تائراً عظيماً . وإذا سألت عن أخلاق الأمة ومعتقداتها وجدتها مفاتيح مصيرها ، والأخلاق لما كان من عدم تغيرها فى عناصرها الأساسية ، ومن عدم تغيرها وحده ، تجد التاريخ محافظاً على شيء من الوحدة على الدوام » (٢) .

### عن التفاعل بين الفرد والمجموع

والفرد يتفاعل مع مجتمعه أبداً ، فهو يأخذ منه ويعطى جل عناصر الحرية أو العبودية ، ومعها جل عناصر التقدم أو التخلف ، وسواء أشعر بذلك أم لم يشعر . وهذه الآن ليست فحسب نظرية فلسفية أو اجتماعية ، بل حقيقة علمية وصل اليها علماء النفس المعاصرون - وبخاصة كارل جوستاف يونج C. G. Jung - عندما قرر أنه يوجد لكل مجتمع وعى عام مشترك يصل بين جميع أفرادها بطريقة غير واعية منهم ، كما يجمع بين آبار المياه الموزعة فى رقعة واحدة قاع عام مشترك يمدّها كلها - بطريقة مستترة - بنوع واحد من المياه .

وذلك كله ينمى مسئولية الفرد ازاء الجماعة ومسئولية الجماعة ازاء الفرد ، ومسئولية الماضى ازاء الحاضر والحاضر ازاء المستقبل ، وقيم تضامناً وثيقاً فى المسئولية بين كل ذلك . كما يعطى لفطرة الشعوب قيمة عظمى فى توجيه مصائرهم ومفدراتهم فى قافلة واحدة عليها أن نشق طريقها فى صحراء هذا الوجود قبل الوصول الى واحة الأمان والاطمئنان . حتى يبدو أن وحدة البيئة هى الرابطة الحقيقية التى تعترف سنن الطبيعة بها كيما تصحح فى نفوس الناس ما قد ينال منه تعدد الأجناس ، والألوان ، والأديان ، فى الوطن الواحد ثم فى الكوكب الواحد . فهل آن للإنسان أن يعنى عظمة هذا الدرس الخطير ويرتب عليه نتائج المحتومة التى أرادت لها ارادة حكيمة من عند عزيز قدير ؟

(١) من المرجع السابق ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) من المرجع السابق ص ١٦١ .

وفي هذا الاتجاه يكتب م. نعيمة قائلا : « انما القدر ايها الناس ارادتم وارادتي وارادة كل ما في الكون ، وقد اتحدت فتألفت ارادة واحدة شاملة تسوس الكون فتعطي كل شيء وكل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل ، وتأخذ من كل شيء ومن كل انسان حاجتها لا اكثر ولا اقل . فانتم شركاء في هذه الارادة الشاملة ، ولكل منكم حصته في القدر .

وحصتكم هي كل ما تقولونه وتعلمونه وتفكرون فيه وتشتبهونه ، في السر وفي الجهر ، في اليقظة وفي المنام ، عن قصد وعن غير قصد . وحصتكم هذه - ضئيلة كانت أو خطيرة - هي التي تعود اليكم ان خيراً فخيئاً وان شراً فشرأ . والذي يشقى بحصته فليحاسب نفسه لا القدر .

ولو كان لكل منكم ان يقرأ سجل ليااليه وايامه لوجد فيه السبب لكل حسرة من حسراته ، وبهجة من بهجاته . وما سجلات ايامكم ولياليكم غير صفحات في سجل الكون الاعظم . فكيف تريدون ان يخاو كونكم من الشقاء وانتم تكتبون فيه الشقاء ؟ أو ان يطهر من الشر وانتم تسطرون فيه الشر ؟ أو ان يكون عدلاً وانتم تملأون صفحاته بالظلم ؟ كيف تريدون ان يصفو لكم القدر وانتم ابدأ تعكرونه ؟ الا انصفوا انفسكم ينصفكم القدر .

انما القدر خادمتكم ايها الناس وانتم خدامه . وانتم بخدمتكم له لا تخدمون غير انفسكم ، وهو يخدمكم بصدق لا صدق فوقه ، وامانة لا امانة بعدها . فعلام تخدمونه وعلى شفاهكم لعنة ، وفي قلوبكم غصة ، وفي عضلاتكم تراخ وفي ارواحكم ذل ممتعض وامتعاض ذليل ؟ ...

الى ان يقول : « الا اننى ، وان اوصيتكم بالصفح عن الظالمين ، لست اوصيكم بالصفح عن الظلم ، بل اقول لكم حاربوا الظلم . حاربوه بكل افكاركم وكل نياتكم . حاربوه في الليل وفي النهار . حاربوه في الجهر والسر . حاربوه ، ولكن في نفوسكم لا غير . فمتى طهرت نفوسكم منه طهرت حياتكم من آثاره ، واصبحت آنية صالحة للعدل لا يقوى على اقتحامها ظلم الظالمين ، ولا عبث العابثين .

ومتى طهرت نفوسكم من الظلم آمنتم بعدل القدر في كل ناحية من نواحيه ومآتى من مآتيه . وعرفتكم ان ظلم الناس للناس هو عدل الله في الناس - عدل الاله الذي اعطاكم الحق في الوهيته ، ثم سخر الاقدار لخدمتكم ، فجعل منها حراساً لحقكم الالهى ، وهداة يهدونكم الى ميراثكم الابدى .

الا تبارك عدله الذي لا يحد !

- ٩٢ -

وتباركت حكمته التى لا تدرك !

وتباركت محبته التى لا توصف « (١) .

ولا يتأتى لى فكر متواضع أن يحارب الظلم فى السر أو فى الجهر ما لم يعرف أين هو الظلم وأين هم العدل ؟ ومن الظالم ومن المظلوم ؟ والقضية كلها أن الظلم متداخل دائماً فى جنبات العدل ، وأن الظالم قد يطوى بين جوانحه قسماً ولو باهتاً من العدل . وكما أن الفرد مسئول أزاء الجماعة ، والجماعة أزاء الفرد فكذلك أيضاً : الظالم والمظلوم . فكلاهما مسئول أمام أخيه ، وأمام الجماعة ، وأمام القدر ، مسئولية ضمير لا مسئولية شكل وظهور . أو بالأدق أن مسئولية كل منهما يحددها الناموس الطبيعى للأخلاق ، لا تلك النصوص الباهتة الدليلة التى يصوغها البشر لتكون فى غالب الأحيان دعائم للرياء ، لا أسانيد للحق وللعدالة ... فهل حقاً توجد نوااميس طبيعية للأخلاق ، وما موقف العلوم الانسانية منها ؟ .

## المبحث الثانى

### موقف العلوم الانسانية من النوااميس الخلقية الطبيعية

#### موقف علم النفس

مما لا ريب فيه أن علم النفس الحديث لا ينازع فى دور الايثار والاثرة بوصفهما وجهين متقابلين لطاقة واحدة يتوقف على استخدامها فى اتجاه أو فى آخر سعادة النفس أو شقاؤها . فان مدارس التحليل النفسى كلها تدور على هذا الفهم بصورة أو بأخرى ، حتى تلك المدارس المرتبطة بنظريات سيجموند فرويد S. Freud ، والتى تفهم الحياة على أنها تبدأ من العدم وتنتهى الى العدم .

ويضيق المقام عن الدخول فى تفصيلات هذا الموضوع هنا ، وإنما يكفى أن نورد كمثال واحد لموقف علم النفس الحديث من الايثار والاثرة ما يقرره الدكتور هنرى لنك H. Link - وهو عالم نفسانى كبير وصاحب اختبارات كثيرة معروفة للشخصية الانسانية - عندما يقول « ان الزهد ، أى تضحية الانسان بميوله ونزعاته الخاصة هو بلا مرأ غرة

(١) عن كتاب « الببادر » طبعة ٥ سنة ١٩٦٣ ص ٥٧ - ٦١ .

الاديان السماوية ، فانا اذا راعينا مبدأ الزهد والتقشف في أسلوب حياتنا ارتفع بنا الى حياة مليئة وفيرة ، لا حياة قاحلة مجذبة كتلك التي نعيشها ، لأن تضحية الانسان برغباته وميوله المباشرة في سبيل تحقيق مبدأ سام لا يجنى من ورائه فائدة خاصة انما يؤدي الى النمو المطرد لعاطفة المحبة لدى الانسان وتزايد ميوله الخيرة .

وانى لاعتقد أن أهم ما في مكتشفات علم النفس الحديث هو اثباتها علمياً أن سعادة الانسان وامكانه ادراك كنه نفسه لن يتأيا بغير تضحية النفس في سبيل الغير وتعويد المرء نفسه الخضوع لنظم خاصة . فالانسان بطبعه أنانى ينقاد وراء دوافعه المباشرة . وقد أثبتت اختبارات الصفات الشخصية ، والتجارب الطبية لرجال علم النفس أن الاتجاه في هذا الطريق يؤدي الى انكماش الشخصية ، واضطراب العواطف ، والعصاب والتخبط الفكري ، والشقاء ، وسوء النظام .

كما يقول نفس العالم أيضاً « ان الانسان المنطوى درج على التعبير عن ذاته فقط . فهو لا يعمل الا ما يحلو له عمله ، فيعجز عن اكتساب الماديات التي تؤدي الى البراعة في معاملة الناس . ونراه لا يرضى غير نفسه اولاً ، أى يوقف كل طاقته في سبيل نفسه فحسب فيخفق في محاولته تعلم كيفيةمنع الغير بعض نفسه ووقته . . ومحاولته تكيف حياته على طريقته الخاصة لا تقوده الى النجاح المنشود ، ومن ثم يسيطر على حواسه الشعور بالعزلة والانفراد ويرى نفسه وقد انزل في جحيم انفعالي شديد . وفي محاولته تكيف حياته على طريقته الخاصة غالباً ما يفقد ما في هذه الحياة من هناءة » (١) .

فهذه النواميس الخلقية الطبيعية أثبت علم النفس الحديث أن مخالفتها تؤدي الى الشقاء حين أن الاتساق الصحيح معها يؤدي الى السعادة . وهو قد أثبت بالتالى أن الأمراض النفسية كثيراً ما يكون سببها الاثرة المفرطة ، وأن السعادة النفسية مرتبطة وثيق ارتباط برسالة الخدمة والعمل على اسعاد الآخرين . كما أثبت أن الفراغ مدعاة لليأس وللقنوط ، وأن العمل المثمر يفتح باب الأمل ويشفى الكثير من آدواء النفس وعوامل شقائها ، وأن الحقن الدفين هدام للنفس والجسد ولذا كان الزمن بلسم الطبيعة لجراح النفس والجسد . . . وغير ذلك من النواميس الخلقية الطبيعية التي يسلم بها تماماً علم النفس الحديث .

(١) عن المرجع السابق ترجمة الدكتور ثروت مكاشة : ص ٤٩ ، ٦٣ .

وهذا هو ما عبر عنه أيضاً عالم النفس المعاصر اريك فروم E. Fromm عندما قرر أن كل عصاب يمثل في الحقيقة مشكلة خلقية « وآية ذلك أن كل عجز تفشل معه الشخصية في تحقيق نضجها أو تكاملها النفسى إنما هو في جوهره فشل خلقى . وكثير من الامراض النفسية لا يخرج عن كونه مجرد تعبير عن بعض المشكلات الخلقية ، بدليل أن الأعراض العصبية لا تظهر في كثير من الأحوال الا نتيجة لضروب من الصراع الخلقى الذى لم تنجح الشخصية في التغلب عليه .

ولعل من هذا القبيل مثلاً ما قد يحدث لبعض الأفراد العصبيين حينما يصابون بنوبات حادة من الدوار دون أدنى سبب عضوى . فمثل هؤلاء الأفراد قد يكونون بازاء مشكلات خلقية لم يستطيعوا مواجهتها ، أو النجاس في التغلب عليها ، مما أدى بهم الى الوقوع بين برائن المرض النفسى نتيجة لهذا العجز عن مواجهة نمط معين من أنماط الحياة ...

ومهما ينجح الفرد الهدام في تحقيق غاياته العدوانية الهدامة فانه لابد من أن يظل ضحية لضروب من الشقاء النفسانى العميق ، لأن سلوكه قد انطوى على خيانة للحياة نفسها في شخصه وفي أشخاص الآخرين . وعلى العكس من ذلك نجد أن الشخص السوى المتمتع بصحة نفسية سليمة لا يملك سوى الاعجاب بمظاهر الحب والشجاعة والركة لدى الآخرين » (١) .

وخيانة الحياة إنما تجيء من خيانة نواميس البر ، والرحمة ، والشفقة ، والوداعة ... التى ينبغى أن تسود الحياة الباطنية للنفس الانسانية ، كما تسود تصرفاتها الظاهرة ، وهذا هو جوهر ما وصلت اليه بحوث علم النفس الحديث الذى هو قبل كل اعتبار آخر علم طبيعى ينقب في أغوار الروح الانسانية سواء أسلم باستقلالها عن الجسد ، أم لم يسلم بذلك .

### موقف علم الاجرام

هذا وقد تعرض بعض العلماء لموقف الحقائق الروحية الحديثة من مواجهة ظاهرة الاجرام ، منهم الدكتور فرناندو أورتيز Fernando Ortiz وهو عالم جنائى معروف وأستاذ للقانون الجنائى بجامعة هافانا بالجمهورية

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم المرجع السابق

الكوبية ووضع في هذا الشأن مؤلفاً خاصاً عنوانه « الفلسفة الجنائية عند الروحيين » (١) ( ١٩٥٠ ) .

وقد تناول فيه وجهات نظر بعض أعلام الروحيين في هذا الشأن وبوجه خاص آراء الفيلسوف الروحي آلان كاردك Allan Kardec (٢) وانتهى الى وجود أوجه تقارب واضحة بين هذه الأخيرة وبين آراء العالمين الجنائيين سيزار لومبروزو O. Lombroso والريكوفري Enrico Ferri وهما من أقطاب « المدرسة الوضعية الإيطالية » في علم الاجرام .

وكان أورتييز قد اتصل بلومبروزو شخصياً في اثناء زيارة له الى ايطاليا في سنة ١٩٠٥ ، وتحادث معه في شأن هذا التقارب الفريد بين نظرياته الأساسية في العقاب وبين التعاليم الروحية التي كان ينادي بها كاردك ، فكلفه لومبروزو عقب هذه المقابلة بأن يضع مذكرة لعلها تفيد في « أرشيفه » الخاص عن التحليل النفسى ، وقد كان لومبروزو من العاملين في هذا الحقل ، بالاضافة الى عمله في الطب الشرعى في الجامعات الإيطالية .

وفي سنة ١٩١١ دعى أورتييز لكى يلقى الخطاب السنوى في افتتاح دورة « الاكاديمية النظرية والعلمية لكلية الحقوق بجامعة هافانا » (٣) ، فكان محور هذا الخطاب هو التقارب الواضح بين وجهات نظر لومبروزو وآلان كاردك من الناحية العقابية . وكانت هذه الخطبة هي نقطة البدء عند أورتييز في وضع مؤلفه الآنف الاشارة اليه .

ومن بين النقاط الهامة التي تناولها أورتييز الفلسفة الروحية المؤسسة على الاعتقاد في المسؤولية الخالدة للروح عن أفعالها بوصفها تعبيراً عن مستوى تطورها الذي لا يتوقف . وهو يقرر أن ردة المجرم أو ارتداده الى أصله الحيوانى - وهو ما كان ينادى به لومبروزو بالنسبة لطائفة « المجرم بالفطرة أو بالتكوين » - تشير بحسب الصيغة الماهرة

---

La Philosophia penal de Los espiritistas : (١)

La Philosophie Penale des Spirites

وللمزيد راجع مجلة « دوام الحياة بعد الموت » La Survie التي يصدرها « الاتحاد الروحي الفرنسى » وهى الآن في سنتها الثالثة والخمسين . ( عدد مارس - أبريل ١٩٧٢ ) .

(٢) ارجع ما ورد عنه في « الفصل » الجزء الأول ص ٤٦٨ - ٤٦٩ .

Académie Théorique et Pratique de La Faculté de Droit. (٣)

التي وضعها العالم الجنائي الايطالى فريرو Ferrero الى أن جريمة الحاضر التي يرتكبها المجرم بالتكوين لا تمثل تكراراً دقيقاً لأفعال همجية كانت تقع قبل التاريخ ، بل ثمرة اتصال البيئة الحاضرة « بأرواح متجسدة » بدائية ، أى لم تتطور بعد التطور الكافى .

ولا ريب أن مدرسة لومبروزو نفت حرية الاختيار عند الجنائى ونسبت سلوكه الى امراض نفسية وعقلية كثيرة تسبب ردود فعل غير اجتماعية : منها العصاب ، والاكتئاب ، والانحراف ، والتشنج ، والشيخوخة ، والتخلف ، والميل الجامح Manie ... .بالاضافة الى بعض العادات والظروف الاجتماعية مثل ادمان الخمر والمخدرات ، ومثل الفاقة ، وافتقار الاثران ، بالاضافة الى جرائم العاطفة ، والحسد ، والانتقام ، والطمع ، والتعصب ... . والمسئولية عندها لا تعنى أكثر من الصلة بين المجرم وبين الدوافع التي تفرض عليه الاجرام فرضاً .

وبالتالى فان النظرية الروحية تقترب من النتائج العلمية التي وصل اليها علم الاجرام الحديث ، ولكنها تذهب الى أبعد من علم الاجرام من زاوية أنها لا تنظر فحسب الى الحياة الحاضرة للمجرم ، بل تعتبر أن وجوده الراهن عبارة عن مجرد حلقة واحدة فى سلسلة مترابطة من حيوات متعددة ، أو من عدة « عودات للتجسد » وهى العقيدة التي اقتنع بها كبار الباحثين الروحيين .<sup>(١)</sup>

وبعبارة أخرى ان الفقه الروحي يعتقد أن الانسان يتصارع مع ظروف الحياة خلال أكثر من وجود واحد حتى يتطهر من أخطائه ومن أوجه ضعفه وقصوره . وبالتالى فان عقاب الجنائى ليس وسيلة انتقام من تصرف صدر منه فعلاً بمقدار ما هو امداد له لحياته الاجتماعية فيما بعد توقيع العقاب عليه .

على أن أورتيو يلاحظ أن فلسفة الروحية لا تذهب مذهب لومبروزو من ناحية الاعتراف بوجود مجرم غير قابل للإصلاح ، بما أن كل روح قابلة للإصلاح وللتطور ، ولو فى وجود ما بعد الموت الذى قد لا يعترف به علم الاجرام فى مفهومه التقليدى . ولذا فلا تعترف فلسفة الروحية بجذوى عقوبة الاعدام أو حتى بجذوى أية عقوبة « مؤبدة » فى الحياة الدنيا أو الأخرى . لأن العقوبة المؤبدة فى هذا المفهوم الأخير تعنى ظمناً وخرقاً للعقل ، فان الله تعالى لم يخلق الأرواح لكي يصبح جلاؤها ، أو عدوها .

(١) ولنا فيها مؤلف خاص عنوانه « فى العودة للتجسد بين الامتناد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ . الناشر دار الفكر العربى .

كما تعرف الفلسفة الروحية - بحسب أورتيغز - مبادئ التكفير عن الذنب بالآلم ، والتوبة ، وضرورة تعويض الضرر الذى وقع على نحو أو آخر . وتعتقد أن التوبة لابد أن تتحقق فى يوم من الأيام ولو كان فى المستقبل البعيد .

وفى نفس الوقت نلاحظ أنه إذا كان لومبروزو قد عنى بوجه خاص بالتكوين الجثمانى لفئة خاصة من الجناة هى فئة « المجرمين بالتكوين أو بالفطرة » فإن الفلسفة الروحية تعنى أولاً بالتكوين النفسى أو الروحى كأقوى مصدر وراء سلوك الإنسان بوجه عام ، يستوى فى ذلك الإنسان العادى مع الإنسان صاحب السلوك المضاد للمجتمع ، وهو المجرم فى المفهوم الشائع لعلم الاجرام .

\* \* \*

ومما لا ريب فيه أنه مهما قيل أن الجريمة نتاج التكوين الجثمانى ، أو نتاج البيئة الاجتماعية للجانى ، فهى فى النهاية نتاج تخلف فى تطور العقول والوجدانات متسم بقدر واضح من الأثرة المدمرة لكل شعور إنسانى كريم . فهى فى النهاية نتاج هذه الأثرة التى لولها لما وقع العدد الأكبر من الجرائم الخطيرة حتى عند تماثل التكوين الجثمانى أو البيئة الاجتماعية بين جانبيين معينين . بل لماذا لا نقول أن وراء التكوين الجثمانى للجانى يوجد تكوينه الروحى أو أن شئنا العقل الذى يتحكم فيه - إلى مدى أو إلى آخر - لأن الذات هى سيدة المادة وصاحبة السيطرة عليها - ولو إلى مدى معين خاضع لنواميس طبيعية لا حصر لها - لا العكس ؟ ! ...

ولذا ينبغى ألا يثير الاستغراب أن نجد أن عدداً ملحوظاً من علماء الاجرام وفلاسفته لا يجد مفراً من تناول موضوعات الأخلاق ومن الربط بينها وبين السلوك الاجرامى ، سواء على نحو فلسفى أم وضعى ، وذلك بالمقدار الذى يبدو لهم السلوك الاجرامى فيه مرتبطاً بالموقف الخلقى على نحو قوى أو ضعيف .

وفى هذا الشأن يلاحظ عالم الاجرام المعروف ب. دى توليو B. Di Tullio أنه لفهم ظاهرة الجريمة من الضروري أن نبدأ بدراسة الإنسان ؛ وأن نضع هذه الظاهرة فى وسط جميع الدراسات وجميع التحقيقات ، كما فعل الإنسان فى العصر الحاضر فى قطاع العلوم الطبيعية والفلسفية . وأن المرء ليلاحظ فى الواقع حاجة متزايدة لوضع الإنسان فى

وسط جميع الدراسات والتحقيقات ، وهذا أمر طيب جداً ؛ لأنه إذا أراد المرء أن يقيم مقارنة ما فعله أن يقدر أن التقدم الذي أحرزته العلوم البيولوجية - النفسية أدنى بكثير من التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية .

وبالتالى فانه من الضروري استبعاد هذا السبب من عدم التوازن الضار ، واعادة نوع من التناسق بين تقدم العلوم للصالح الاسمى للحضارة . والانسان منذ القدم وجه اهتمامه الى العالم الخارجى ، ومن ثم أهمل على الدوام ما كان ينبغى أن يعطيه بنفسه معرفة أوفى من غيرها .

وان من الامور التى يتفق الناس على الاقرار المتزايد بها أن كل علم له رسالة أساسية ، وهى تحسين الكائن الانسانى فى جانبه الجسمانى والروحى ، لانه من طريق تحسين الانسان فحسب يمكن أن يؤمل المرء فى أن تتحسن الانسانية . وفى قطاع علم الاجرام من المعترف به بوجه عام أن الكائن الانسانى يمثل الخلية المكونة للمجتمع ، وان من رسالة المجتمع أن يدافع عن نفسه ازاء كل ما يمكنه أن يؤثر فيه فى اتجاه التشويه ، والانحلال ، والمرض منذ نشأته ، وخلال كل أوجه تطوره ، وبعد نهاية وجوده . وان رسالة خطيرة كهذه لا يمكن الاحساس بها الا على وجه عميق لدى كل من يستدعى للاهتمام بالمساعدة ، والحماية ، وبالتعليم ، وبالمدافع عن الكائن الانسانى فى كل احتياجاته الفسيولوجية ، ومطالبه التعليمية ، وباقامة مجموعة قواعد متعلقة بحقوقه وبواجباته فى نظر شامل وموحد للوجود الانسانى ، سواء من زاويته المادية أم من زاويته الروحية .

ولهذا السبب يلتقى الآن علماء البيولوجيا والفلسفة بصورة متزايدة عند الاقرار بضرورة اعتبار الكائن الانسانى مجموعة متوحدة **Ensemble unitaire** . فبقدر ما ينبغى على الفلاسفة الاقرار بأنه لا ينبغى الحديث الا عن الجسد المزود بالحياة ، وعن الروح المتجسدة ، بقدر ما ينبغى على علماء البيولوجيا الاقرار بأن سلخ العلم عن الفلسفة معناه تفريغ العلم من جوهره ، وجعل الفلسفة زائفة .

وان فكرة كهذه تعنى عالم البيولوجيا ، بقدر ما تعنى الفلاسوف والطبيب والأستاذ . اى أنها تعنى كل انسان تستدعيه ظروفه للدفاع عن الوجود المادى والأدبى للانسان ، وايضاً للدفاع عن رضاء الانسان والمجتمع وان التفكير بأن الكائن الانسانى مجموعة متوحدة من الجسد والروح ، تكون جوهرأ متوحداً ، يمكن لكل متخصص أن يحقق مزية للوصول الى حل فعال لكل تلك المشكلات الانسانية والاجتماعية القائمة على وجهات نظر تنظر للأمور من طرف واحد ، وبالتالي عديمة الجدوى .

- ٩٩ -

ومن ثم فانه بسبب تعدد اشباع نظرية مادية خالصة ، أو روحية خالصة للحياة - ما دام الانسان يمثل مجموعة متوحدة - يبدو من الواضح أنه بقدر ما ينبغى على عالم البيولوجيا أن يحاول اخضاع الجانب الحقيقى للكائن الانسانى بقدر ما ينبغى على الطبيب الاقرار بأنه عندما يعالج الجسد يعالج الروح، وعندما يعالج الروح يعالج الجسد أيضاً . ومن هنا يجيء مصدر هذه العلوم الجديدة النامية التى تحمل أسماء « الطب التكويني » *Médecine Constitutionnalistique* ، و « علم النماذج الحيوية » *Biotypologie* و « الطب النفسى » *Médecinepsychologique* والطب النفسى العضوى *médecine psychosomatique*، ومصدر تطبيقاتها النامية دوماً فى قطاع الطب الوقائى والاجتماعى ، وكذلك تجيء كل صور النشاط الصحية والمرضية التى تميل الى تحسين الشخصية الانسانية والحياة الاجتماعية (١) .

\* \* \*

وثمة فارق هام ينبغى ان يراعى عند الموازنة بين موقف علم الاجرام ، والفلسفة الروحية السائدة وهو موضوع « التيسير والتخير » . فان لومبروزو كان من انصار القدرية المطلقة . وكان لا يعتقد بان المجرم يملك قدراً ما من حرية الاختيار فى سلوكه الاجرامى ، وذلك بالأقل قبل أن يعرف طريق البحث الروحى ويصبح من دعاة فى ايطاليا ، ويصدر فيه مؤلفه « ماذا بعد الموت » .

والظاهر أن أورتيو تأثر بهذا الموقف أكثر مما ينبغى الى حد أنه كان يعتبر أن المسؤولية الجنائية مسئولية قانونية قبل أن تكون أدبية أو خلقية . وقد أخذ مشروع قانون العقوبات الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة أورتيو بمبدأ المسؤولية القانونية . هذا غير أنه وقع فى التناقض فى أكثر من موضع اذ سلم بحلول أخرى لا تستقيم الا مع التسليم بحياة الجانى قدراً ما من الاختيار ، وبالتالي لا تستقيم الا مع مسئوليته الأدبية .

ولذا فقد استبدل مشروع أورتيو بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار التى تنادى بها الفلسفة الروحية - بما فيها فلسفة آلان كارك - مهما كانت هذه الحرية مقيدة بعوامل كثيرة يتعدى تماماً تجاهلها بمقدار ما يتعدى تجاهل حرية الاختيار ولو كمجرد مبدأ فلسفى سليم . وقد

عرضنا لموقف لومبروزو من نفى حرية الاختيار في مؤلفنا في « مبادئ علم الاجرام » ونقدناه تفصيلا ، كما تعرضنا لموقف أورتيو (١) .

### موقف علم الأخلاق

ومثل علمي النفس والاجرام علم الأخلاق في كل فلسفاته واتجاهاته منذ أقدم العصور لغاية الآن ، فهو لا يقوم على أساس آخر غير تمجيد الاثار بوصفه أصلا لكافة الفضائل وتحقير الاثرة بوصفها أصلا لكافة الرذائل . كما يربط ربطاً منطقياً بين هذا الناموس الخلقى الطبيعي اللازم لنجاح الحياة وبين تحقيق العدالة المطلقة التي من حق كل عقل مفكر أن يرنو اليها ، وأن يبحث عن مصادرها بعيداً عن وجدان أي إنسان ، ومن باب أولى بعيداً عن شتى نزواته وانفعالاته .

فالباحث عن العدالة في وجدان الإنسان متطلب في الماء جدوة نار . . ومن أين إذاً يمكن أن تشرق نار العدالة ونورها فتبدد في رحيات الكون الفسيح مظالم البشر وظلمة ضمائرهم ؟ ! وكيف تعيد الى النفوس الجزعة الحزينة حقها السليب وسكونها الطبيعي المشروع ؟ ! ثم ان سلطان هذه النواميس العادلة المطلقة ، المعدة كيما تحكم أحداث الحياة منذ الأزل والى الأبد ، وفي كل مكان وعلى كل مستوى ، هو الأمر الوحيد الذي يفسر معنى الوجدان الانساني ، ومعنى رسالة هذا الوجدان في استلهم هذه القوانين حلولها ، ومحاولة الوصول الى بعض أسرارها .

وهو الأمر الوحيد الذي يفسر معنى قولنا بأن ارضاء الضمير يرضي الله تعالى وأن مخالفته تغضبه . فلولا هذه النواميس المطلقة الحكيمة لما كان للوجدان الانساني - الذي هو محور الدراسات النفسية والخلقية - من مغزى ولا هدف ، ولما كان هناك محل لرضاء ولا لغضب ، ولما كانت هناك من وحدة سامية تربط بين ضمائر الناس على اختلافه عقائدهم ومتاربهم يرباط وتيق من الاحساس بسمو الفضيلة وبضعة الرذيلة ، بل ايضاً من الاحساس المشترك بسلطان هذه وتلك على مر الدهور والأجيال ، وبالنميمة بين القبح والجمال في معالم الحياة ، بل وفي أفئدة الناس ودوافعهم كيفما كانوا واينما وجدوا .

ولا يتسع المقام بداهة للخوض في علم الاخلاق ، او في الفلسفة الخلقية ، او في الفلسفة العامة بمقدار اتصالها بهذا أو بتلك ، انما يكفي هنا أن أوجه نظر القارئ الى أن دور الايثار والاثرة وأثرهما في كافة النوازع البشرية لم يكن في أى وقت موضع شك أو نقاش . وأن هذه الحقيقة وحدها تحمل على الاعتقاد بأنهما يمثلان وجهين متقابلين لناموس طبيعى واحد مطلق يسرى على تطور الأحداث في اتجاه أو في آخر في أى زمان أو مكان ، وذلك ضمن نوااميس أخرى مطلقة للحق والجمال . وأنه لولا هذه النوااميس المطلقة للحق والجمال ، لما أمكن أن تلتقى ضمائر الناس عند التعلق بالحق وبالجمال ، حتى وان تباينت أذواقهم ومشاربهم ومقاييسهم واتجهت كل اتجاه . ولذا فان علم الاخلاق يلتقى مع علم الجمال في أنه علم معيارى يستمد قيمته من مدى ارتباطه الصحيح بالمثل الأعلى أو بالمعيار العام الذى يرنو اليه .

ولا ريب أن الايمان بوجود هذا المثل الأعلى يجعل أى ناقد أكثر شجاعة في نقده للأمور ، وأكثر صواباً في الحكم عليها . وأكثر رغبة في تعرف لب الحقائق . فعندما نتأكد من أن الجمال والقبح معاً كائنان في الطبيعة الداخلية لما يصادفنا من أشخاص وأشياء وأحداث فاننا لن نسمح لوجداننا أن يتمادى كثيراً في الإعجاب بما لا يستحق الإعجاب منها على حساب أننا بهذا الإعجاب نرفع من شأنها ، ولا في تهوين ما لا يستحق التهوين منها على حساب أننا بهذا التهوين ننزل من قدرها . فلا الإعجاب في غير موضعه ، ولا التهوين في غير موضعه له أية قيمة في تعيين موضع الأشخاص ، والآراء ، والأشياء ، والأحداث ، من نوااميس الحياة الصادقة صدقاً مطلقاً في تقديرها للأمور (١) .

وكان مهمة الوجدان الانسانى في حكمه على الأمور - عند التقدير أو عند النفور - هي مجرد محاولة الوصول الى حقيقة موضعها من الجمال أو القبح ، ومن ناحية مدى الاتساق الصحيح مع هذه النوااميس الازلية أو عدم الاتساق معها . فاذا ضل أى وجدان طريقه في الحكم عليها ، فبالخسارة واقعة على هذا الوجدان وحده - بمقدار بعده عن حقائق الأمور - وليست على الشخص ، أو الرأى ، أو الشيء ، أو الحدث ، الذى كان محلاً لحكم خاطيء من هذا الوجدان .

وهذا كله من شأنه أن يزود الانسان بالحرية في النقد ، وبالقدرة

---

(١) ولذلك فان الدراسات المعاصرة لعلم الاخلاق وثيقة اتصال بدراسة علم الجمال

عليه ، وبالرغبة الجادة في الحكم المحايد على كل ما يصادفه من أمور مهما بلغ موضعها من الخطورة أو التفاهة . وهكذا يرتقى الوجدان تدريجياً عن هذا الطريق - طريق محاولة الحكم الصحيح على الأشياء - حين يتخلف حتماً عن طريق التحامل أو المحاباة والاغضاء .

بل انى لا اغالى عندما أقول ان قيمة أية مبادئ خلقية تكاد تنحصر في مدى نجاحها في الوصول الى كنه هذه النواميس الطبيعية ، وأيضاً في مدى نجاحها في الارتباط بها في حكمها على كل ما يصادفها من أمور الحياة ، حتى على ما يصدر عن الوجدان من مشاعر داخلية قد لا يكون لها أى صدى خارجي بحسب الظاهر ، وان كان لكل فكر ولكل شعور صده المحتوم بحسب الواقع ، وذلك لان « الأفكار أشياء » بحسب هذه القوانين نفسها ، وطبقاً لما تكشف عنه حقائق الحياة ، وهذا كله تسلم به تماماً اوليات علم الاخلاق .

ثم ان الأحداث - متى حدثت - تتسلسل تسلسلاً محتوماً بسبب قانون السببية في اتجاه أو في آخر مهما كان حكمنا عليها أو موقفنا منها مصيباً أو مخطئاً .. فالأمر الهام دائماً هو الحدث في ذاته لا الحكم عليه . والأمر الهام دائماً هو ان يكون الحدث في ذاته متسقاً الاتساق المطلوب مع النواميس الصحيحة الصالحة للحياة ، والا فان عاقبته وخيمة على الانسان المسئول عن هذا الحدث مسئولية مباشرة أو غير مباشرة في أوسع معانيها .

وهذه الحقيقة الواضحة بذاتها تقتضى ان ندرك مدى خطورة دور الحرية الكاملة للحكم على الأحداث بوجه عام ، وعلى موضعها من الاتساق مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة . وذلك بصرف النظر عن نوع هذه الأحداث ، وموضعها ، وموضوعها ، وتاريخ وقوعها ، منذ فجر التاريخ حتى غروبه ان صح أن للتاريخ فجراً وغروباً .

فان كان الحدث نفسه صحيحاً ومتسقاً مع النواميس الخلقية الصحيحة للحياة فلن تنال من صحته الأقوال الجوفاء مهما بلغ مقدارها ، ومهما كان مدى رسوخها في الأذهان . واذا كان الحدث نفسه خاطئاً وغير متسق مع هذه النواميس الخلقية فلن تصحح خطئه عبارات المديح والثناء ولو ملأت الآلاف من المجلدات وربما الملايين ، وانقضى عليها المسات من السنين وربما الآلاف . وما يصدق على كل حدث ، يصدق أيضاً على كل مبدأ ، وكل رأى ، وكل احساس ، وكل موقف من الأحداث والمبادئ ، والآراء ، والأحاسيس في تسلسل نتائجها تسلسلاً محتوماً .

- ١٠٣ -

ومتى أدرك الإنسان بعقله أو بوجدانه هذه الحقيقة الواضحة ورسخت عنده الرسوخ المطلوب فلن يجد أية غضاضة في أن يطلق لنفسه قبل غيره حرية الفكر اطلاقاً تاماً من عقالها . ولن يجد أية غضاضة في أن يمارس هذه الحرية ممارسة حقيقية بدلاً من كثرة الحديث عنها ، وبالتظاهر بها ، والاعتقاد الخاطيء بأنه متحرر العقل فعلاً ، وأنه ينبغي أن يمنح هذه الحرية نفسها الى الآخرين . أو بالأدق أن يفرضها عليهم فرضاً بأساليب ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب ! !

\*\*\*

أيها الأخ الكريم ألا تتواضع قليلاً وتنظر الخشبة التي في عينيك قبل أن تنظر القذى الذي في عين أخيك ؟ ! . ناضل لأجل حريتك قبل أن تناضل لأجل حرية الآخرين . بل أقول : ناضل أولاً ، وتوصل الى الله كثيراً حتى يفتح بصيرتك فترى العوائق التي في عقلك ووجدانك والتي تحجب الكثير والكثير جداً عن بصرك وبصيرتك من هذه النواميس وعندئذ ستعرف كيف تتخلص من العوائق وكيف تضيء مسهل الحرية الحقيقية لنفسك وللآخرين .

وهذا القول لأقوله لفيرى، بل اننى لأقوله لنفسى أولاً، وأقوله لنفسى صباحاً ومساءً ، وبكرة وعشية ، مع كل خلجة من الخلجات التي اتجه بها الى قلب الوجود ، أو أحاول بها هذا الاتجاه ، ولا اعلم مدى نجاحي أو فشلي فيه .

الا ان حرية العقل والوجدان هي اسمى ناموس في الأخلاق ينبغي أن يسعى الانسان الى تحقيقه ، وان ضوء البصيرة هو الضوء الوحيد الذي تتضاءل الى جانبه جميع الأضواء ، ولذا يستحق شرف النضال لأجله مهما طال النضال ، ومهما كانت تبعاته الجسام ، ومهما كانت فداحة المسؤولية عنه أمام الضمير لا أمام أى انسان من بنى البشر وأيهم في نظري عظيم القدر جليل المقام .

وهذه الحرية ليست مصدراً للمسئولية الخلقية فحسب ، بل هي أولاً مصدر للأخلاق الفاضلة ، وبغيرها لا يمكن أن ينشط أى ناموس خلقى لأداء دوره في النهوض بالانسان ، وفي الارتفاع به ولو درجة واحدة ضئيلة عن دور المنفرد الاعمى لانفعالات الفريزة ، والمطية الدلول لردود الفعل البدائية التي منها الغرور الاحمق والتعصب المقوت .

ويضيق المقام عن الحديث في رسالة هذه النواميس الخلقية بطريقة

## - ١٠٤ -

أكثر تفصيلاً ، ذلك رغم الصلة الوثيقة التي بينها وبين موضوع الروح والخلود ، فهذه الصلة أوثق بكثير مما قد يبدو لأول وهلة خصوصاً عندما نريد أن نحكم حكماً صادقاً على مدى عدالة النتائج - حتى في هذه الحياة الأرضية العابرة - وعندما نربط بينها وبين مقدمات خلقية معينة فيبدو التفاوت ضخماً بين هذه وتلك .

ومن أسباب هذا التفاوت الضخم أن معلومات الإنسان عن هذه النواميس لا تكاد تذكر ، لأن معلوماته عن نفسه ، وعن حقائق الحياة المحيطة به لا تكاد نذكر أيضاً ، والقليل الذي يعلمه مشوب بالكثير من الخلط والخطأ ، فمقاييسنا الخلقية متأثرة « بالنفعية » أكثر من تأثرها بهذه النواميس الطبيعية ، كما هي متأثرة بالكثير من المفاهيم البالية ، والاعتبارات الاجتماعية الخاطئة .. وما أكثرها وما أكثر تضليلها للضامير والأبصار .

ومنها أيضاً الارتباط بأقيسة غير صائبة كثيراً ما تحمل خطأ اسم العلم أو الاعتقاد ، وما أكثر ما يسند إلى هذا أو ذاك من آتام وأوزار . ومنها أن أحكامنا تبنى في الغالب على المظاهر الخارجية لا على الباب والأسرار . ومنها الغرور والادعاء ، والمطامع التي لا تتوقف للإنسان والتي كثيراً ما يسترها الرياء الاجتماعي بأوصاف براقة شتى .

لذلك كله فإن مقاييسنا الخلقية الاجتماعية تكاد تكون محض ضياع ما بعده ضياع . إلى حد أننا كثيراً ما نقدر أرفع تقدير بعض أولئك الذين قد لا يستحقون من التقدير شيئاً ، حين قد نودرى أشد ازدراء بعض من قد يستحقون من نواميس الحياة الخلقية الصحيحة كل احترام وتقدير .

ومعيار تمجيد كل ما ينبعث من الأيثار ، وتحقير كل ما ينبعث من الأثرة قد يكون أصدق معيار في التعبير عن نواميس الأخلاق الطبيعية ، بل لعله أصل لكل حقيقة خلقية صحيحة ، وللحكم حكماً صادقاً على أي إنسان ، وأي تصرف ، وأي نداء . ولكن هذا المعيار بوصفه تعبيراً عن ناموس خلقى طبيعى لا يكفي وحده ، إنما ينبغي أن يضاف إليه التسليم بكثوف روحية كثيرة ، مثل عراقة الذات ، وتضامن ماضيها وحاضرها كوحدة لا تتجزأ - بسبب ناموس السببية - في رسم خطوط قدرها ومصيرها ، هذا التضامن الذي هو حقيقة روحية خلقية بمقدار ما هو حقيقة طبيعية بيولوجية تتحكم في سير ركب التطور في الاتجاه الصحيح أو في الاتجاه الخاطيء .

## الباب الثالث

### في السببية

### بين التشريعين الطبيعي والوضعي

### الفصل الأول

### في السببية كنamos طبيعي

لا ريب أن السببية هي ناموس الطبيعة الأول ، لأن الطبيعة العامة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف تمييزاً بين سبب مباشر وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها ناموس من الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق وإلى آخر مدى ، وهو ناموس يقع في الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ ..

وهذا الترابط الطبيعي بين الأسباب والنتائج أمر مسلم به منذ القدم . وتحدث عنه الفلاسفة كثيراً ، وفيه يقول الفارابي « أن الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذي يعطيها الوجود الأبدي ، ويدفع عنها العدم الأبدي ... أما الأشياء ذاتها فانما يؤثر بعضها في بعض وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة (١) » .

ويقول ابن رشد أيضاً « أن الجاحد للأسباب الفاعلة إما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما في جنانه ، ومن ينفي ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لابد له من فاعل ... وهذا محال لا شك . أما أن هناك أسباباً تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفاً بنفسه لنا ومتاكداً لدينا ، وهو يحتاج إلى فحص كثير . أما أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية ، إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط » .

كما يقول ابن رشد « أن الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافاً إلى سبب آخر إضافة لا تنتهي ،

---

(١) عن « أهداف الفلسفة الإسلامية » للدكتور عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨ ص ٥٢ .

وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب » .

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل ، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم كل مخلوق من مخلوقاته . أن الموجودات يفعل بعضها في بعض ومن بعض ، وانها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ، بل في وجودها فضلاً على فعلها « (١) .

وفيما يلي نعالج بعض الجوانب العامة في هذه السببية الطبيعية ، ثم نعرض لدورها بوصفها ناموساً خلقياً ، وذلك في مبحثين متتابعين وبالتدرج اللازم - فحسب لموضوع التسيير والتخير .

## المبحث الأول

### بعض الجوانب العامة

#### في السببية الطبيعية

ارتباط الأسباب بالمسببات قانون طبيعى لا ينبغى لأحد أن ينازع في صحته - فيما نقدر - وفي أنه ليس فحسب قانون الوجود ، بل هو قانون المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذى تتفرع عنه سائر القوانين الأخرى . وهو الذى يدعو العقل دوماً الى التساؤل عن العلة أو عن السبب في كل ما يشاهده أو ما يتمثله من ظواهر الوجود المادى أو العقلى ، حتى يصل به العقل الى أن يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلة هو في هذا الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

ومن المحال أن ينسب هذا القانون الطبيعى الى المصادفة التى معناها الفوضى والتى قد تصيب مرة وقد تخطئ مراراً ، أما هذا القانون فلا يخطئ أبداً ، ونفس الأسباب ينبغى أن تنتج في الطبيعة نفس النتائج ، والا فهناك خطأ في الحساب أو في التقدير .

ومن المحال أيضاً أن ينسب هذا القانون المنطقى الحكيم العادل الى المادة الموات ، فان المادة أبعد ما تكون عن أن تصلح لأن توصف بالمنطق أو بالحكمة أو بالعدل ، وهى عاجزة حتى عن تعليل نفسها . فالتعليل الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التعليل الوحيد الممكن لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو العقل الأعظم ، أو القوة العظمى

(١) عن « تهايت الهائت » لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها .

## - ١٠٧ -

الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التى تمثلها والتى لا نتمثلها ، تلك التى يبدو أن لها فى أذهاننا بعض تعليل ، وتلك التى تعجز أذهاننا عن أن تجد لها أى تعليل .

وهذا السؤال عن الارتباط بين الأسباب والنتائج لا يمكن أن يهرب منه أى مفكر أو باحث . وهو مفتاح العقل الى المعرفة الصحيحة بقدر ما يحسن تحديد هذا الارتباط ، خصوصاً وأن الأسباب الطبيعية لكل ظاهرة متعددة متنوعة ، وكلما تعمق المفكر فى البحث فى الأسباب المباشرة وغير المباشرة كلما وجد أن وراء حلقة بحثه الحدود حلقات أخرى لتفكير غير محدود . وليس العجز عن الوصول إليها أو الى بعضها دليلاً على عدم وجودها ، ولكن النجاح فى الوصول إليها وصولاً صحيحاً هو مفتاح كل علم صحيح .

### عن السببية بين الفزالي وهيوم

ويراعى التمييز بين رابطة السببية الطبيعية التى يحكمها قانون طبيعى معروف وهو أن نفس الأسباب تنتج دائماً نفس النتائج وبين بعض الظواهر الأخرى مثل رابطة التعاصر أو التلازم الزمنى ، التى قد تتحقق مراراً وتكراراً بغير أن تفيد ولو على نحو ما توافر رابطة العلية أو السببية .

وهذا التمييز بين السببية وبين التلازم أو التعاصر الزمنى فطن اليه من قديم الامام أبو حامد الفزالي ( ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ) ومن بعده الفيلسوف البريطانى دافيد هيوم ( ١٧١١ - ١٧٧٦ م ) « وأساس الفكرة المشتركة عند الرجلين هو البيان بأن حادثة ما لا يجوز أن تعد سبباً فى حادثة أخرى لمجرد أننا نراها متصاحبين متلازمين دائماً ، أو متعاقبين بلا تخلف .

فمهما تعددت الحالات التى رأينا فيها الحادثتين أو الشئيين متلازمين متعاقبين ، فذلك لن يزيد على كوننا قد تعودنا هذا التلازم أو التعاقب بحيث اذا وقعت احدهما توقعنا حدوث الأخرى بحكم الرابطة التى بينهما . ولكن هل يعنى ذلك استحالة أن يحدث فى المستقبل غير ما ألفنا ، فتقع احدى الحادثتين ولا تصحبها الأخرى ؟

يقول الفزالي وهيوم ، كلا ، ليس محالاً عند العقل فما يزال العقل يجيز استقلال احدهما عن الأخرى ، رغم ما قد تعودناه فيها من تلازم لم ينقطع فى الحالات الماضية وهو قول لا يقرهما عليه فلاسفة آخرون ، كما لا يقرهما عليه الادراك الفطرى عند عامة الناس - لأن الفلاسفة وعامة

## - ١٠٨ -

الناس جميعاً يرون أن في الحوادث أو الأشياء قوة سببية من شأنها أن تستحدث ، أو أشياء تابعة حتماً ، ولا استثناء لتبعيتها في مستقبل كما لم يكن لتبعيتها استثناء في حاضر أو ماض ...

أما الغزالي وهيوم فيذهبان الى القول بأن لكل حادثة استقلالها الذاتي عن الحادثة الأخرى. وما الرابطة السببية المزعومة بين حادثة سابقة وأخرى لاحقة الاعادة تعودناها لا شأن لها بطبيعة الأشياء نفسها ، ومن ثم جاز عندهما أن يأتي ظرف تحدث فيه أولاهما ولا تعقبها الأخرى . وأود أن الفت نظر القارئ الى أن المسألة ليست مجرد لجاجة في الجدل بغير حاصل ، بل هي مسألة تمس بناء العلم في صميمه . لأنه إذا ما أخذنا بوجهة النظر هذه كان معناها أن قوانين العلوم قائمة على احتمال الصدق لا على يقينه ، إذ لو أردنا لتلك القوانين صدقاً يقيناً للزم أن نجعل الرابطة السببية بين الظواهر والأشياء والحوادث أمراً محتوماً يقع في المستقبل كما وقع في الماضي بغير أدنى ريب في ذلك ... » (١) .

\* \* \*

وللتوضيح نقول أن الليل يعقب النهار ، والنهار يعقب الليل بلا توقف ، مهما بلغ الأمر من مدة الليل أو مدة النهار في بعض المناطق بحسب موقعها من خطوط الطول أو العرض ، ولكن يتعذر مع ذلك القول بأن أحدهما يصح أن يعتبر سبباً في حدوث الآخر ، بل هما معاً ناجمان من حركة مشتركة هي دوران الأرض حول نفسها .

فمن المتصور إذا ما وقفت حركة الأرض حول نفسها أن يكون في بعض المناطق ليل دائم لا يعقبه نهار ، أو نهار دائم لا يعقبه ليل . فالرابطة بين الاثنين ليست بالمرّة رابطة سببية طبيعية بل هي فحسب رابطة تتابع طبيعي .

أما في العلاقة بين المرض وأسبابه ، والصحة وأسبابها ، والحرية وأسبابها ، والحضارة وأسبابها ، والمعرفة وأسبابها ... فإن الأمر جد مختلف ، حيث تدور العلة مع المعلول وجوداً وعدماً . وظواهر الوجود لا تعرف في الواقع أبداً علة واحدة ولا معلولاً واحداً ، بل مجموعات متشابكة غير قابلة لأي حصر من العلل والمعلولات . واجتماع العلل كلها لازم لاحداث هذه المعلولات بحيث إذا تخلف أحدها فقط فإن هذا التخلف ينفي حدوث مجموعة المعلولات المرتبطة به .

ويصدق ذلك حتى على الإنسان بوصفه ظاهرة طبيعية في كل صور

---

(١) عن " العقول واللامعقول في تراثنا الفكري " للدكتور زكي نجيب محمود

نشاطه الواعى وغير الواعى ، والأخلاقي وغير الأخلاقي . وفى كل وظائفه العضوية ، والنفسية ، والروحية ، إذا ما صح إمكان الفصل بين النفس والروح وهو ما لا نسلم به أبداً ، كما لا نسلم أبداً بإمكان الفصل بين الروح والعقل .

فالإنسان فى النهاية مجموعة لا تحصى من العلل التى ترجع الى الوراثة الى ما لا نهاية ، وتتفاعل نحو الأمام الى ما لا نهاية . هذا إذا صح إمكان الفصل بين الوراثة والأمام وهو ما لا نسلم به أيضاً ، لأن حقائق الوجود ، وطبيعة السببية ، وسببية الطبيعة ، أمور تتعارض مع إمكان الفصل ، كما تتعارض بنفس المقدار مع إمكان الفصل بين اعتبارات الزمان واعتبارات المكان . أو مع إمكان الفصل بين العوامل التى تقع من داخل الذات الإنسانية والعوامل التى تقع من خارجها ، فالكلى وحدة مترابطة متماسكة ، لا تعرف التفكك الا عند رغبة التحليل الجزئى للايضاح أو للمواجهة ، حيث قد تقتضى هذه الرغبة الوقوف فحسب عند الأسباب القريبة أو المباشرة ، واستبعاد الأسباب البعيدة أو غير المباشرة ولو بصفة مؤقتة أو محض صناعية لتحقيق هدف معين محدود .

وقل مثل ذلك أيضاً عن الصلة بين البذرة والنبت ، والنبت والشجرة ، والشجرة والثمرة . بل أيضاً عن الصلة بين العالم المشهود وغير المشهود فهى كالصلة بين الإنسان وظله على الأرض ، أو بين الإنسان وظله فى المرآة ، أو بين عقل الإنسان وآثاره فى السلوك الروحى أو المادى .

\* \* \*

ويقول الدكتور زكى نجيب محمود فى مقام المقارنة بين مفهومى السببية عند الغزالى وعند هيوم أن فكرة السببية عند هيوم « لا ترتد الا الى أساس سيكولوجية فى تكوين الإنسان وطرائق ادراكه للأشياء ، بحيث إذا شاهد شيئين وقد تلازما فى الوقوع سارع الى ربطهما معاً برابطة سببية . أقول انه بينما وقف هيوم عند هذا الحد من تحليل الفكرة جاوز الغزالى هذا الحد وأضاف ما يفيد بأن وراء العادات الإدراكية عند الإنسان تقديراً من الله أن تجيء الأشياء المقترنة على صورة من التساوق بحيث تظل مقترنة دائماً ، وقد لا يريد الله للأشياء مثل ذلك الاقتران فيبطل ما بينها من ضرورة التلازم ، وعندئذ قد ترى النار محيطة بقطعة الورق دون أن تحترق بها قطعة الورق ، وقد ترى الشمس ساطعة دون أن ينتشر فى الأرجاء نور .

بهذه الاضافة التى أضافها الغزالى الى رد الرابطة السببية الى عادات سيكولوجية عند الإنسان ، يزول من أساسه التشابه الحقيقى بينه

وبين هيوم ، ويصبح كل من الرجلين طرازاً وحده ، وذلك لأنه بينما يمكن النظر الى تحليل هيوم للسببية على أنه في الوقت نفسه تحليل لحقيقة القانون العلمى نرى تحليل الغزالي للسببية مبطلا لفكرة القانون العلمى من جذورها .

ففى حالة هيوم نستطيع القول - بناء على تحليله للسببية - أن أى قانون علمى ينتظم ظاهرة معينة من ظواهر الطبيعة ، ما هو فى أساسه إلا أن يكون فى تلك الظاهرة جوانب ارتباط بعضها ببعض دائماً فيما شاهدناه منها ، فبات مرجحاً لدينا أن نتوقع استمرار هذا الارتباط نفسه بين تلك الجوانب فى المستقبل ...

فعند الغزالي قد دخل فى الموقف عامل آخر هو « تقدير الله » وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر فى ادراكنا كافياً وحده نستخرج لأنفسنا منه قانوناً من قوانين الطبيعة ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ، ومع ذلك يريد لها الله ألا تفعل فلا تفعل ...

الذى يهمنى بيانه فى هذا السياق ، هو أن الغزالي بعد أن أقام منهجاً عقلياً يسلكه بين أصحاب النظر العقلى ، لم يرد أو لم يستطع أن يطبق هذا المنهج فى أى من كتبه ، أو أن يلتزمه فى أى من الموضوعات التى تعرض لبحثها . ف وراء عقله كان هنالك الايمان الدينى ، فإذا جاءه العقل بما لا يصدىق هذا الايمان ، فيها ، والا فليتنكر للعقل وما جاء به تنكراً يديه بالفعل وان لم يذكره بالقول الصريح .

على أننا نغنى بهذا مضماراً يكون فيه العقل مدار النظر ، لأن الغزالي كما نعرف قد اعترف بأن للعقل حدوده التى يعجز بعدها عن النظر . وذلك عندما يكون الهدف هو معرفة الحق الذى هو الله سبحانه ، فعندئذ تكون لنا وسيلة ادراكية أخرى هى الحدس الصوفى . وليس موضع مؤاخذتنا له هو أنه قد جعل للعقل مجالاً وللحدس مجالاً ، بل هو أنه فى المجال الواحد الذى يكون فيه للعقل - كتحويل فكرة السببية - نراه لا يلتزم منطق العقل وحده بغض النظر عن نتائجه ... » (١) .

\*\*\*

وهذا النقد فى محله من زاوية أن الايمان بوجود اله عاقل مدبّر للكون ، ومتحكم فى الأسباب ونتائجها ، لا يتطلب أبداً أن نعتبره سبباً قائماً بذاته متعارضاً مع باقى الأسباب ، وكفيلاً بإبطال مفعولها أو مفعول بعضها إذا شاء لأن هذا النظر لا يلتزم - بالأقل - مع وجوب النظر الى

الكون بكل أسبابه ومسبباته كوحدة مترابطة متناسقة يحكمها عقل كلى ، واحد ، أزلى ، يسمو على مداركنا بما يتجاوز كل قياس .

ولذا كان المؤلف على حق فيما لاحظته من « أن تحليل الغزالي للسببية تحليل مبطل لفكرة القانون العلمى من جذورها » . والنظر الى كل ظواهر الحياة يؤكد لنا تماماً صحة فكرة القانون العلمى المضطرب الذى لا يقف مفعوله الا ليبدأ مفعول قانون آخر متوافق معه ، أو معارض له . والله يحكم الكون عن طريق هذه القوانين الموضوعية المترابطة ، لا عن طريق الأهواء المتغيرة ، أو النزوات المتقلبة التى قد يتصف بها أى حاكم أرضى مستبد وتنزه عنها الله تعالى .

ومن هنا تصح دراسة كل ظواهر الوجود عن طريق دراسة السببية الطبيعية ، ولكن الوصول الى الاحاطة بجميع الاسباب امر محال ، لأن عقل الانسان لابد ان يقف فى وصوله الى الاسباب الفاعلة الى حد محدود ، أخذ فى الاتساع التدريجى ، بمقدار تقدم المعرفة ، لكنه فى النهاية محدود بحدود مغلقة ، بل مفرطة فى اغلاقها وضيقها .

ولا نعتقد ان الايمان بالله يصلح لأن يعفينا من التزام سبيل المنطق المترابط فيما قد يكشفه العقل من اسباب صحيحة ، لأنه لا يوجد أى تعارض فى هذا الشأن بالذات بين العقل والايمان خصوصاً اذا عرفنا كيف نتجه بعواطفنا نحو اله موضوعى بعد الاتجاه اليه بوصفه الهاً شخصياً ، أو ذاتاً مثل ذواتنا ، ولا تختلف عنا الا من ناحية القدرة والديمومة (١) . وهذا هو الاتجاه الذى تسير فيه كل معطيات العلوم الحديثة ، سواء اكانت طبيعية كالفيزياء والكيمياء ، أم انسانية كالنفس والروح ، وكلها يثار فيها موضوع السببية الطبيعية على نفس النمط ، وان تباينت التطبيقات بطبيعة الحال .

اما عن الحداثى الصوفى كوسيلة للادراك فنحن نسلم بالحدس تماماً ، وقد سلم به أبرز فلاسفة هذا القرن وهو برجسون ، لكننا نرى أنه كالايمان سواء بسواء فى أنه ينبغى ان يكون خاضعاً للعقل بمعنى ارتباطه بمنهج المنطق المترابط ، والا فهو قد ينتهى بنا الى الشعوذة والى الخلط بين الحق والخرافة ، وهذا موضوع يطول شرحه ولا يتسع له بطبيعة الحال المقام الحالى (٢) .

### العلوم الوضعية تعنى بالمسببات أكثر من الأسباب

وعلوم المادة تعنى - بحسب الأصل - بالمسببات أكثر من عنايتها

(١) للمزيد راجع ما ورد فى « مفصل الايمان روح لا جسد » طبعة رابعة . الجزء

الثالث س ١٥٠ - ١٦٢ ، ١٩٦ - ٢٠٤ .

(٢) للمزيد المرجع السابق س ٢٥ - ٥٧ .

بالأسباب ، وتدرس المسببات بصرف النظر عن نجاحها أو فشلها في الوصول الى الأسباب الصحيحة . وهى حتى ان وصلت الى الأسباب القريبة في بعض الأحيان فانها قلما تنجح في الوصول الى الأسباب البعيدة في غايتها الأخيرة . وهذه قد تعد حينئذ ادخل في دائرة نفوذ الفلسفة ، أو ما وراء الطبيعة ، منها في دائرة العلوم التى تقوم على الدراسات الوضعية . وهى في جميع الأحوال حقيقة كائنة ، مهما كان مدى التوفيق أو الاخفاق في الوصول اليها عن طريق العلم ، أو الفلسفة ، أو محض الاعتقاد .

فمثلا ان علم الفلك يقرر أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس طبقاً لنظام معين . ولكن عند تعليل هذا الدوران ينتقل الباحث من نطاق العلم الوضعى الى نطاق دائرة أخرى للبحث غير وضعية بالمرّة ، يمكن أن تدخل بسهولة في نطاق البحث فيما وراء المادة ، لأن هذه الطاقة الهائلة التى تتحكم في حركة الأرض ، وفي حركات سائر النجوم والكواكب والسدم والافلاك ، طاقة - حتى وان أسندت الى ناموس الجاذبية - قطعاً غير مادية في طبيعتها الأخيرة ، ولا تمت بأية صلة الى القوانين المادية المعروفة .

ومثل ذلك يمكن ان يقال عن جل ظواهر الحياة ، ومنها اخطر هذه الظواهر قاطبة ، وهى ظاهرة التكاثر والنمو . فان علمى الحيوان والنبات يسجلان هذه الظاهرة وينسبانها الى قوانين معينة . وهذه القوانين لا يمكن ان يحيط بها العلمان احاطة تامة ، وقد يختلفان في بعضها ، وقد يعترفان بدور الارادة - ومن ورائها العقل - كقانون من ضمنها وقد لا يعترفان بها .

ولكن من المحقق ان وراء كل ظاهرة من ظواهر الحياة تعمل الارادة كقانون طبيعى من ضمن القوانين المحدثّة لها . وقد تكون الارادة سيّدة لهذه القوانين أو مسودة بها ، لكنها مع ذلك حقيقة واقعة حتى وان تجاهلها عالم الحيوان أو النبات لانه غير محتاج الى تحديد دورها بالضبط ما دام دورها ظاهراً ملموساً ، ولا يمكن أن يخضع للتحقيق أو للاختبار شأن سائر القوانين التى قد يعنى بتحقيقها وباختبارها .

لكن هذه القوانين الأخيرة لا تكاد تعلق شيئاً على الاطلاق ، بل انها أدنى الى ان تمثل هروباً من التعليل ، لمن يبحث عن تعليل آخر يروى الغليل . فما الذى يدعو حبة القمح مثلاً الى ان تنبت في شكل سنابل تتخذ شكلاً معيناً وتسير في أطوار معينة من النمو ، وتعطى حبوباً كثيرة من نفس جنسها . . . ؟ !

لا ريب أن وراء هذه الظاهرة « التفاهة » التى تتكرر أمام حواسنا فى كل يوم وفى كل صقع حقائق تعبر عن ارادة عاقلة غامضة عنلا يمكن أن تمت الى التفاهة بأية صلة . وذلك خصوصاً لأن كل قوانين الحياة ، بل والمادة غير الحية أيضاً ، تمثل وحدة مترابطة ومتناسقة مع موسيقى الحياة التى تعزفها قدرة لا حدود لها .

فلا يوجد أذاً فى الحياة ما هو تافه سوى حكمنا القاصر على شئون هذه الحياة ، وسوى معلوماتنا الساذجة البدائية عن النتائج وعن أسبابها الصحيحة . وجهلنا بالأسباب أضخم من جهلنا بالنتائج بطبيعة الحال . وهذا الجهل بالأسباب الحقيقية الكائنة وراء الكثير من ظواهر الحياة من شأنه أن يضفى على بعض هذه الظواهر صفة المعجزات والخوارق . فالمعجزات أو الخوارق هى الأمور التى يتعذر تعليلها بالقوانين المعروفة ، وليس من الصحيح أنها تمثل خرقاً لهذه القوانين ، ولكن الصحيح أننا لجهلنا أسبابها الصحيحة - نصفها بالخوارق والمعجزات .

وكثير من الظواهر الروحية - بل والنفسية أيضاً - (١) كان عدد من العلماء المقتنعين بصحته ، يصفه فى وقت من الاوقات بأنه خوارق لمجرد جهله بالقوانين المحدثة له ، ولا يزال عدد منهم يرفض الاقتناع بصحته لمجرد عجزه عن العثور على تعليل « مادي » معروف له . ولكن كلما ازدادت معلوماتنا عن القوانين الكامنة وراء هذه الظواهر كلما سهل الاقتناع بصحتها ، وسهل ترتيب النتائج المحتومة لهذا الاقتناع ، وكلما فقدت صفتها السابقة كخوارق أو كمعجزات .

ولا ريب أن العلم الوضعى يجهل لفاية الآن أخطر القوانين الخاصة بالروح وبالعقل وبنوع الصلة بينهما ، كما يجهل القوانين الخاصة بتحديد نوع الصلة أو الصلات بينهما وبين المادة الصلبة . وهذه القوانين الأخيرة يعد اصدق تعبير لها هو قوانين الحياة بما فيها قوانين التكاثف والنمو ، التى لا تكاد تختلف فى جوهرها عن الظواهر الروحية الفيزيائية والعقلية الا فى أن هذه الأخيرة أقل اضطراباً من الأولى ، لأنها فيما يبدو محكومة بعوامل عديدة أكثر دقة وغموضاً ، وأقرب اتصالاً بنواميس طبيعية تخرج عن دائرة تلك التى وصل العلم المادى لفاية الآن الى دراستها وتاصيلها ، أو حتى تلك التى يمكن أن يصل اليها فى المستقبل القريب .

وهذه النواميس كلها ، ما وصل اليه العلم منها وما لم يصل

(١) مثل التنويم المغنطيسى ، وانتقال الأفكار Telepathy ، والعلاج بالايحاء .

( م ٨ - فى التفسير والتخير )

بعد ، تؤكد قاعدة وجوب ارتباط المسببات بأسبابها القريبة والبعيدة معاً ، كما تؤكد دور الإرادة بوصفها حقيقة شاملة كبرى ، فلا تعد إرادة الإنسان العاجز إزاءها الا قبساً ضئيلاً جداً - ومتراوحاً في أثره وفي قوته - بجانب شمس هائلة لا يعرف العلم لها حدوداً ، ولا يرى منها الا انعكاسات باهتة جداً .

### السببية جوانب رياضية

وفي ظل الحقائق العلمية الحديثة عن معنى الوجود ، وتداخل الزمان والمكان ، يمكن أن تتفتح آفاق رياضية جديدة للبحث في السببية ، وتظهر عناصر جديدة في هذا البحث غير عناصر معلوماتنا الراهنة المحدودة عن النواميس الطبيعية . وهذا كله ينبغي أن يجز الباحث الى متاهات عويصة متصلة بالرياضة الحديثة ، وبوجه خاص ببعض المعادلات التي انتهت بحسب رأى أينشتين الى القول بأن الأحداث التي تبدو لنا مستقبلية تتحقق مقدماً بصورة ما على مستوى معين من الوجود . بمعنى أن أحداث المستقبل في تقديره مرتبطة بخطوط الحاضر التي هي في نفس الوقت امتداد محتوم وطبيعي لخطوط الماضي .

ولا يمكن أن يتسع المقام الحالي بطبيعة الحال لذلك كله ، ولا للخوض في بعض المعادلات من ناحية صلتها بمعاني الزمان والمكان . وانما يكفي أن نذكر للقارئ أن معنى الزمان - ومثله المكان - نسبي ، وأن أوصاف الماضي والحاضر والمستقبل أوصاف حسية تنبع من حواسنا الخاصة ، ولا صلة لها بناموس الطبيعة غير المحدود من ناحية الزمان ، كما هو غير محدود من ناحية المكان (١) .

فناموس الطبيعة العام يحيا دوماً في احساس بالحاضر الأزلي أو ما هو في حكم الحاضر بالنسبة لاحساسنا النسبي بالزمان . فاذا ما قيل أن خطوط « المستقبل » مرسومة في كتاب الطبيعة الخالد ، وإذا أثبت ذلك بمعادلات رياضية صحيحة فلا يعنى ذلك أكثر من إثبات رابطة السببية ، أو ارتباط العلة بالمعلول بين الماضي والحاضر ، وبين الحاضر والمستقبل عن طريق معادلات الرياضة ، بعد أن وصلت الفلسفة الى هذه الحقيقة عن طريق المنطق ، والحكمة عن طريق الإلهام ، وعرفها الإنسان من قديم مرتبطة بمصير روحه الخالدة تحت وصف قانون السببية ، أو الفعل ورد الفعل ، أو قانون « الكارما » بحسب التعبير السائد عند الثيوصوفيين .

ولا يعنى ذلك أيضاً سوى اثبات أن الطبيعة تحيا دائماً في « حاضرها الخالد » الذى يطوى بذاته صفحات ماضيها ومستقبلها ، وكأنها في كتاب مطبوع مقدماً ، ومعد لأن يفهمه العقل تدريجياً كلمة فكلمة وجيلاً بعد جيل ، فالطبيعة تحيا في حاضرها الخالد هذا كما تحيا في مكانها غير المحدود .

وذلك كله يقتضى أيضاً استبعاد فلسفة القدرية المطلقة أو الحتمية التى ليس لها الآن من سند علمى ولا رياضى ، لاستبقاء الاعتقاد بالمصير المرسوم لمستقبلنا المرهون بأعمال حاضرننا وماضينا ، والذى لا يعنى أكثر من أن مستقبلنا مصنوع بحاضرننا وبماضينا ، ومفروس بجذوره فيهما كفوس النبات فى تربته التى يستمد منها أسباب النعم والازدهار ، أو أسباب الذبول والانقيار .

### صلة هذا الموضوع بدراسة التنبؤ

وما دامت للسببية جوانب رياضية ، فان هذه الجوانب ينبغى أن تكون وثيقة صلة بدراسة ظاهرة التنبؤ ، وهى ظاهرة روحية اخضعت شأنها شأن سائر الظواهر الروحية الأخرى - لدراسات رياضية . على أنه ينبغى فى مواجهة ظاهرة كهذه التمييز بين وجهين مختلفين تماماً « للتنبؤ » أو لمحاولة « التنبؤ » :

**الوجه الأول :** التنبؤ من الوجهة الخاصة ، وهو محاولة استطلاع أسرار المستقبل للتصرف فى ضوء هذا الاستطلاع ، وهذه مغامرة لا أنصح أنساناً بها ، لأن هذا الاستطلاع كثيراً ما يكون خاطئاً ومضللاً ، وكثيراً ما كان سبباً فى حدوث أضرار حقيقية بمن يتصورون أن من الصواب وضع خطط محددة لمستقبلهم فى ضوء التنبؤات إيا كان نوعها أو مصدرها .

**الوجه الثانى :** دراسة التنبؤ من وجهة عامة أى تحقيق مدى احتمال صحة بعض التنبؤات بالأساليب العلمية والرياضية وهذا أمر مختلف تماماً عن سابقه ، لأن أمثال هذه الدراسات التى تقوم بها الجهات المعنية بالبحث الروحى تلقى ولا ريب أضواء ساطعة على أمور كثيرة لا يمكن أن يستغنى « علم الانسان » عن التعرض لها ومنها :

**أولاً :** مدى تأثير ناموس العلية الطبيعية فى الربط بين أحداث الحاضر ونتائجها فى المستقبل .

**ثانياً :** مدى تمتع الانسان بحرية الاختيار ، واثراً ممارسة هذه الحرية فى تسلسل أحداث الحياة فى الروح والمادة .

**ثالثاً :** مدى حيازة بعض الأشخاص على ملكات روحية قد تمكنهم - أو لا تمكنهم - من الانبأ الصحيح عن بعض أحداث المستقبل ، ومدى تداخل الصدفة في هذا الانبأ الصحيح أو الخاطئ .

**رابعاً :** مدى صلة هذه الملكات بالاشعور ، أو بالعقل الباطن للانسان بعنصريه الأسمى والأدنى ، وبالتالي محاولة لقاء أضواء جديدة على الصلة بين الشعور والاشعور ، ومع مراعاة أن تحديد هذه الصلة لايزال لغاية الآن من أعوص مشكلات علم النفس والروح معاً .

**خامساً :** مفهوم الزمان والمكان في الطبيعة ، وصلة هذا المفهوم بأمر كثيرة منها : اتساع الفضاء ، ونظرية النسبية ، والبعد الرابع ، وبوجه عام بعض معادلات الرياضيات ، ناهيك حتى بفهم بعض أسرار العقل ، والالهام ، والتطور .

**سادساً :** ثم أن التنبؤ سواء أكان بأحداث الحاضر (في مكان بعيد) monitions أم بأحداث المستقبل premonitions, precognitions ، ذو صلة وثيقة بموضوعات روحية كثيرة منها : الأحلام ، والطرح الروحي ، وقياس الأثر الروحي « السيكومتري » Psychometry ، والشفافية بكل صورها ، والتنويم المغناطيسي ، والتلبائي أو التخاطر ، والالهام ، والتصوف ( إذا ما أردنا أن نعتبره ظاهرة روحية قائمة بذاتها ) ، والعقائد ... الخ .

**سابعاً :** ولا ريب أن هذه الاعتبارات مجتمعة تبين مدى أهمية دراسة التنبؤ بالأسلوب الرياضي كوسيلة للوصول الى تحديد أصح مما مضى عن علاقة الانسان بالكون الذي يتعامل معه والظواهر التي تمر به . ولا ريب أنه يرجع الى أمثال هذه الدراسات وحدها الفضل في تفويض أركان الفلسفة المادية في الوجود التي كانت قد استحوذت على الأفئدة في الغرب استحواداً تاماً قبل تقدم أمثال هذه الدراسات الهامة عن الانسان والكون .

ثم أخذت هذه الفلسفة المادية في التراجع - التدريجي البطيء - عندما أدرك الدارسون العلميون لظواهر الروح أنها تخفي حقائق خطيرة عن وجود مملكة أرحب للانسان من مملكة المادة والزمن وهي مملكة الروح . وأن الفلسفة لاينبغي بعد الآن أن تعتقل نفسها طواعية وراء قضبان حديدية هي من صنع مبادئها الخاصة التي تعزلها عن حقائق الوجود ، وتلقى حجاباً كثيفاً على تلك الحقائق ، التي قد يراها - عن طريق الفطرة وحدها - الانسان الأملئ أو الجهول ، ويتعاسى عنها - في أصرار غريب - المفكر المتعجل أو الفيلسوف النظري . أو قد يجد أن من

واجبه أن يتعامى عنها حتى يكون « مفكراً » أو « فيلسوفاً » في نظر الناس ، وربما في نظر نفسه أيضاً !!

هذا وقد تعرضت في مناسبات عديدة من « الفصل » لبعض البيانات القديمة والحديثة المتصلة بموضوع التنبؤات بأمور مستقبلية ، أو حاضرة لكنها وقعت في مكان بعيد عن تناول الحواس المادية لصاحبها ، أو عن طريق كائنات غير متجسدة (١) .

#### اسباب الطبيعة غير محدودة

وقانون القوانين في تعيين دور الارادة وترتيب آثار نشاطها هو قانون السببية ، أو ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً محتوماً . وأسباب أية حادثة - مهما بدت ضئيلة في مظهرها الخارجى - متعددة حتماً تعدداً لانهاية له ، وعريقة في القدم أيضاً عراقاً لانهاية لها ، ولا يمكن أن يحيط بها كلها سوى العقل الأعظم ممثلاً في هذه الارادة الشاملة التي شاءت خلق الكون على هذا النحو ، وتسلسل أحداثه عن طريق الارتباط المحتوم بين المسببات والأسباب . ولكن تعدل الوصول اليها لا ينفي أنها موجودة وأنها ترتب آثارها المحتومة ولو جيلاً بعد جيل .

ومن هنا يجيء الاحساس الدفين عند سواد المتدينين في كل دين بصحة القدرية المطلقة ، ويبدو هذا الاحساس قوياً مبروراً في أسانيده حتى ليبلغ عندهم مرتبة اليقين . ولكننا لو أدخلنا في الاعتبار أن بين هذه الاسباب المتعددة العريقة في القدم يجب أن نحسب حساب دور ارادة الانسان أى ارادة ذاته العريقة الموهلة في القدم كحقيقة كونية لازمة لتحقيق عدالة سير الأحداث ، ثم لتحقيق تطور هذه الارادة في طريق النضج نحو الأحسن والأكمل ، لظهر لنا دور حرية الاختيار واضحاً فعلاً بوصفها قانوناً طبيعياً من ضمن سائر القوانين الطبيعية . ومن هنا أيضاً تبرز علة الاحساس الدفين بالاختيار المطلق للانسان في تصرفاته عند القائلين به .

فالخلاف كما ترى هو - فحسب - في الزاوية التي ينظر كل اتجاه منهما الى هذا الموضوع الدقيق ، وهو موقف الانسان من التسيير أو التخيير . أما الحقيقة نفسها في هذا الشأن فهي - كما هي الحال

(١) راجع ما ورد في الجزء الاول من « الفصل » ص ٦١ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٤٦٧ ، ٦٨٧ ، ٦٩٨ ، ٧١١ ، ٩٢٣ - ٩٢٦ ، ٩٤٠ ، ٩٥٠ - ٩٥٥ ، ٩٨٨ - ٩٩١ .  
وفي الجزء الثانى ص ٢٣٧ - ٢٤١ ، ٢٤٥ - ٣٧٠ .

في سائر الحقائق الكونية - في موقع وسط بين كل اتجاهين متطرفين في فهم الأمور ، أو بالأدق هي عبارة عن تركيب من التسيير والتخير معاً ، وطبقاً للنظر الصحيح .

وهذا التركيب من التسيير والتخير ينظم علاقة الإرادة الإنسانية بهذا الكون الذي تعمل فيه ، وهو يركز على الاقتناع بالنواميس الطبيعية كحقيقة كونية كائنة وراء الإرادة الإنسانية في شتى نوازعها ، شأنها في ذلك شأن القوانين الوضعية الكائنة وراء تنظيم علاقة الإرادة الإنسانية بسائر الأحداث التي قد ترتبط بها . والقياس طبعاً مع فارق هائل ، وهو أن خرق القوانين الوضعية قد يكون متيسراً في كثير من الأحوال بل ربما يفيد صاحبه في بعض الأحيان ، وقد لا يرتب هذا الخرق أثراً ظاهراً ، حين أن خرق قوانين الطبيعة عن طريق توجيه هذه الإرادة توجيهها خاطئاً يرتب أثره الضار المحتوم على المدى القريب والبعيد ، ومشكلة المشكلات هي في تعيين أين الخطأ وأين الصواب في نوازع هذه الإرادة ؟! ... وفي هذا التعيين يلعب الاعتقاد ، مع المعرفة ، مع التقاليد ، مع نضج الفطرة ، مع نمو العقل ادواراً متفاوتة في توجيه نوازع الإرادة نحو الصواب أو نحو الخطأ . أو بالأدق نحو الاتساق الصحيح مع نواميس الطبيعة الحكيمة ، أو نحو انتقاء هذا الاتساق انتقاء تاماً أو جزئياً .

## المبحث الثاني

### السببية الطبيعية كنواميس خلقية

إن اكتشاف الارتباط الخلقى الطبيعي بين الأسباب ومسبباتها لا يصح أن يعزى إلى العلم الحديث ، وإن كان العلم الحديث قد كشف عن بعض تطبيقاته بطريقة موضوعية مترابطة . فمما لا ريب فيه أن عقيدة الثواب والعقاب نابعة من الاقتناع بوجود هذا الارتباط ، وعقيدة الثواب والعقاب عريقة جداً ، وهي وثيقة الصلة بفلسفة التسيير والتخير .

ولا يمكن أن يخلو اعتقاد ديني من جوانب شتى للكلام في موضوعات الثواب والعقاب والتسيير والتخير ، ولكن عنايتي موجهة - بوجه خاص - إلى الجوانب الوضعية كما قلت لا إلى الجوانب العقيدية ، هذا ولو أنني أرى أن الخلاف ليس ضخماً بين هذه الجوانب وتلك ، وأنه في طريق الدوبان التدريجي ، بل وأنه إلى زوال محتوم بعد أمد طويل أو قصير بفضل تقدم الإنسان في العلم والعرفان (١) .

(١) لزيد راجع ما ورد في « الفصل » الجزء الأول من ١٤١ - ١٤٦ .

فمثلا يقع هذا الارتباط في الأساس من الديانة الهندية ، وما اقيم عليها من فلسفات شتى ، مثل فلسفة المدرسة الرومانتيكية في المانيا ورائدها فريدرش اشليجل الذى رأى في حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذى تنشده الحركة الرومانتيكية . هذا وإن كان تأثير حكمة الهند في هذا الشأن تأثير عاطفى وجدانى أكثر منه تأثير علمى ، لأن الكثير من جوانب الديانة الهندية يرتدى صورة غامضة غير علمية .

وما يصدق في هذا الشأن على فلسفة الديانة الهندية يصدق على فلسفات الديانات الأخرى بوجه عام ، وبصور تتراوح في مداها . ويصدق بالتبعية على الفلسفة الثيوصوفية ، لأنها ولو أنها تحاول أن ترتدى رداءً علمياً مستمداً في جوهره من نتائج بحوث العلم الروحي الحديث إلا أن تأثيرها بالديانة الهندية - خصوصاً القديمة - لا يزال أقوى جانباً وأوضح أثراً ، مما يتعذر معه تماماً أن نضفى عليها وصف « الفلسفة العلمية » ، التى ينبغى أن تؤسس - في جميع أجزائها - على حقائق عملية وضعية ، وأن تتسم بالوضوح وبالترابط التام بين بعض أجزائها والبعض الآخر ، هذا بالإضافة الى توافر هذا الترابط بينها وبين باقى حقائق العلوم الأخرى ، وأخصها في هذا المقام علوم النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .

وهذا الارتباط بين المقدمات والنتائج يعبر عنه في الأخلاق بالجزاء من جنس العمل ، أو بقانون « ما تزرع إياه تحصد أيضاً » . ونحن نزرع ونعمل بعقولنا أكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا ، فعقولنا لا تتوقف عن التفكير لحظة واحدة ، لا في اليقظة ولا في النوم ، لا في الحياة ولا في الموت أيضاً . وهى أبداً تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل أن أفكار النهار قد نحصد منها أحلام الليل ، وأحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار ! ..

فنحن حتى في أحلامنا نفكر بفكر توفى ، ونرى صوراً لأفكارنا قد تبدوا لناحية ملموسة حتى وإن كانت غير مترابطة ولا منطق لها في ظاهرها ، لكن لابد أن وراءها منطقاً مجهولاً ورباطاً خفياً . ومادامنا نفكر فنحن عرضة لأن نصيب ولأن نخطئ حتى في أضفان أحلامنا ، ولا يضيع في ناموس الطبيعة شيء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه ، وهذا من شأنه أن يجعلنا رقباء حتى على هواجسنا ووساوسنا .. ومن باب أولى على نشاطنا العلمى وسلوكنا الإيجابى وهو الهدف النهائى من أى مبدأ خلقى صحيح .

فما لم نراقب أنفسنا بأنفسنا في أفكارنا وأعمالنا نستراقبنا -

بعدل وحكمة - نواميس الطبيعة التى لا يفلت منها شيء على الإطلاق ،  
والتي لا تعرف الفوضى ولا تعترف بها . فالفوضى من تقديرنا وفي مقدورنا  
نحن لكنها ليست في تقدير هذه الطبيعة الحكيمة ولا في مقدورها ...  
هذه الطبيعة التى هى سيدة العقل والمادة ، والزرع والحصاد ، والبقاء  
والفناء ، أو بالأدق ما قد يبدو في حكم الفناء لحواسنا القاصرة ولا وهامنا  
الجوفاء .

فهذه الطبيعة العجيبة لا تهدر خطأ ولا صواباً ، وليس فيها موضع  
لتفاضل ولا لاهمال ، وحكمها على الخطأ والصواب اصدق بمراحل كثيرة  
من حكمنا وأعمق . وعقدة العقد في أى علم أو في أية فلسفة أو في أى  
اعتقاد هى في تعبير سبل الوصول الى تعرف سننها الصحيحة المفرطة  
في عمقها وحكمتها ، تستوى في ذلك سننها في المادة مع سننها في العقل .  
ويبدو أن سننها العقلية والروحية هى أقواها أثراً وأكثرها عمقاً ،  
وبالتالى أصعبها في وصول وسائلنا القاصرة اليها وصولاً صحيحاً ، ولذا  
كانت احكامنا الروحية على انفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالباً بكل  
صور الضعف والبطلان .

فكثيراً ما يقال لماذا يعطى القدر شخصاً ما مزايا كثيرة بغير حساب،  
حين يسلب شخصاً آخر هذه المزايا بغير حساب أيضاً ؟ ! ... لماذا  
يعطى هذا القدر انساناً معيناً المال والجاه حين يأخذ من آخر كل شيء  
حتى نعمة الصحة والبصر بغير ذنب جناه ؟ ! ... ان أسئلة متعددة  
مماثلة يمكن أن يثيرها الدهن العاجز وقد لا يجد في عجزه أى جواب  
مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو أن السعادة ليست رهناً بالمال ولا  
بالجاه ولا بالصحة ولا بالسلطان ، بل هى امر داخلى يتوقف على الحالة  
الروحية أو ان شئنا الحالة الوجدانية التى هى مملكة السماء الحقنة  
في الانسان .

وهذه الحالة الوجدانية متعددة العناصر تعدداً لا نهاية له ، وقد  
يكون دور المال أو الجاه أو الصحة أو السلطان ضائعاً فيها كما تضيع  
قطرات ماء قليلة في مياه بحر عريض . فالقدر قد يعطى شخصاً مالا بغير  
حساب فيما يبدو لنظرنا العاجز بل الكفيف ، وقد يأخذ من شخص  
آخر صحته بغير حساب أيضاً ، ولكن الأمر المحقق هو أنه يعطيه في  
النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ويسلب آخر مزاياها  
بحساب دقيق أيضاً .

والحساب في الحاليين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب  
وتقدر على أن تقيم موازنة حكيمة بين هذه العوامل وتلك بحيث لا ينال

أى إنسان نصيبه منها الا بجدارة ، والا لتحقيق هدف سام في الارتقاء  
محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة ، حتى ليدو  
قانون التطور والارتقاء نفسه قانوناً روحياً لا يمت بصلة صحيحة الى  
المصادفة العمياء ، مهما بدا التطور محكوماً ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ،  
الا اذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقياً وروحياً ، وليس بمعنى  
الأصلح جثمانياً أو بيولوجياً . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء  
ترجع في النهاية الى صلاحية خلقية روحية . هذا وقد عالجت  
موضوع تطور الإنسان في كتاب عنوانه « التكوين الروحي وأسرار السلوك  
بعد التحول من السبولوجى الى البيراسيكولوجى » ( ١٩٨٢ ) (١) .

ومادامت السعادة الوجدانية هى الأمر الوحيد الذى يستحق  
التعلق به والبحث عنه فلا ينبغي اذاً أن نظلم القدر وأن نتهمة بالمعالة  
الظالمة أحياناً وبالقسوة المفرطة أحياناً أخرى لغير سبب واضح . فأسباب  
القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقية مهما كانت خافية علينا . ولاشبهة  
رأها ما دمنا نرى بأعيننا أن لكل سبب في الوجود نتيجته المحتومة ،  
ولكل نتيجة أسبها الضرورية القريبة والبعيدة ، وأن وراء كل ألم خطأ  
محتوماً ، كما أن وراء كل خطأ ألماً محتوماً .

### للغفران مكانه في نواميس الطبيعة

وهنا من حق العقل أن يتساءل : ولكن هل كل خطأ سابق يصلحه  
حتماً ألم لاحق ؟ الا يوجد مكان للغفران ؟ ولم نصف الله بأنه غفور ورحيم  
اذا كانت نواميسه تقتضينا من الألم بقدر ما وقعنا فيه من الخطأ ؟ ! ..  
والجواب أن المفردة حقيقة كونية لا تثير عندي شبهة كما لا يثيرها قانون  
« الجزاء من جنس العمل » .. فان معنى الغفران هو أن وجدان الإنسان  
يدين نفسه بنفسه عن طريق هذه النواميس الطبيعية ، ويفغر لنفسه  
بنفسه من طريقها أيضاً . فهو يدين نفسه عند الخطأ ، ويفغر لنفسه  
عند الندم واصلاح نتائج هذا الخطأ .

وهو في الحالين حر مقيد في وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك  
من خيار بين الخطأ والصواب ، وهو مقيد بأن يحصد ثمرة ما زرعه من  
خطأ أو صواب .. وهكذا يبدو الغفران بهذا المعنى المحدود متسقاً مع  
مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقى وهما مذهب الحرية  
والجبرية على ما سنعود اليه في حينه . فكلما اتجه ضمير الإنسان الى  
الندم على أفعاله عند عدم اتساقها مع نواميس الحياة الخلقية ، كلما  
كان له أن يؤمل في الوصول الى مزيد من التناسق الصحيح معها ولو في

بعض تصرفاته ، وبالتالي الى مزيد من السعادة الروحية ومن الارتقاء في وقت واحد وهذه هي أقوى صور الففران التي قد يتطلع اليها وجدان أى انسان .

والتناسق الصحيح مع هذه القوانين الخلقية الطبيعية ليس أمراً سهلاً ، لأنه يتوقف على مدى تناسق الشخصية . ولعل هذا التناسق هو الذى عبر عنه افلاطون « بالوحدة » . فهو يرى أن الانسان مكون من عنصرين : أولهما الجسد بمطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة . ومن واجب الانسان أن يخضع الجسد للنفس ، لا النفس للجسد ، وأن يخضع ملكات النفس الى العقل لأنه وحده قادر على أن يوحد بينهما ، أو بالأدق أن يوفر لهما التناسق الذى يحقق العدالة وينشر الخير . وتحقيق هذا التناسق من أهم ما تستهدفه فلسفة افلاطون الخلقية سواء من ناحية نظريته الى الفضيلة ، أم من ناحية نظريته الى السعادة ، وهى الأمر الذى يعينى هنا لأن الففران معناه السعادة وانتفاء معناه التماسة .

فهذا الففران لايجىء جزافاً ، بل هو محكوم بنواميس الطبيعة التى فى نطاقها تعمل الإرادة ومن ورائها العقل . وهذه القوانين تعطى الففران للانسان الحكيم الذى يقرن - بحسب افلاطون - الفكر بالعمل ، ومثال الخير بفعل الخير . وهو الذى يفهم ما فى الحياة من شر وخير فيتخذ لنفسه منهجاً يبعده عن الشر ويقربه الى الخير « ونظرة افلاطون فى الخير باعتباره فضيلة تتفق مع نظريته اليه باعتباره سعادة . بل أن الحكمة عنده لا تتحقق الا اذا ربطنا الفضيلة بالسعادة . . والسعادة لا تستقى قيمتها من ذاتها ، بل باتحادها مع العقل . والدكاء وحده لا يكفى لكى نحصل على السعادة ، لأن الحياة بحسب العلم والدكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق الا بالعاطفة والشعور ، والسعادة اذن فى الجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة » (١) .

### ماذا يقول بسكال ؟

فى هذا الشأن يتحدث أيضاً الفيلسوف بليز بسكال قائلاً عن دور نعمة الله فى هذا الشأن انه لا محل للقول « بقيام تناقض بين حرية الانسان الكاملة ونعمة الله الكاملة الفعالة » ، لأن ذلك الاعتراض قائم على ادعاء فهم سر النعمة وسر فعلها ، وهو سر من أسرار الله المحجوبة عن الانسان . وإن

(١) عن « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى ص ٢٣٩ .

كانت النعمة مظهرا من مظاهر المحبة الالهية ، وكانت المحبة حقيقة الدين الكبرى فأمر غير مقبول أن نقيّمها على فهمنا المحدود واعتباراتنا الانسانية . علينا أن نقبل أن الله قادر بقدرته الفائقة ومحبته الفائقة على التأثير في الانسان وتوجيهه نحو الخير دون اعدام حريته واختياره في شيء ، علينا أن نقرر ذلك ونقبله وان كنا عاجزين عن فهمه .

وقد رأينا سان سيران يقول ان النعمة قادرة على الربط بين الأضداد . فان كان هناك تناقض في الظاهر بين قدرة الله السامية وإرادة الانسان الحرة ، فالنعمة وحدها أو المحبة وحدها ، وهي والنعمة شيء واحد ، قادرة على الربط بينهما بحيث تبقى حرية الانسان كاملة ويبقى خضوعه لله كاملا (١)

وإذا كان هذا القول يصدق على نعم الله الجمة فهو يصدق أيضا على أعظم النعم كلها ، وهي نعمة الغفران التي تنتشل الانسان من وهدة خطاياه وآلامه ، الى هدوء لا يعادله أى هدوء آخر ، ألا وهو هدوء النفس لمحض احساسها بنعمة الله التي تتمثل في محبته وغفرانه ، بعد ما تبدو موصدة كل أبواب المحبة والغفران ، وتبدو عاجزة كل جهود المخلصين والأقربين ، لأنها محكومة بدورها بنواميس الله الخلقية التي تحكم الروح في علاقتها بنفسها ، وبالكون ، وبالأخرين .

والحصول على نعمة غفران الآخرين قد يكون أمرا صعبا المنال . وأيسر منه بكثير الحصول على غفران الله ، وليس كذلك حصول الانسان على أن يغفر لنفسه بنفسه ، إذا كان على أية درجة من يقظة الضمير .

وكل محل نفساني يعلم أن تعذيب الانسان لنفسه من أخطر الأدواء قاطبة وأعصاها على العلاج . وأنه يحتاج الى إقرار صادق بالذنب ، ثم التماس صادق للتحرر من ربة تائب الضمير ، والمحكمة المستمرة للذات التي قد لا تتوقف في ليل ، ولا في نهار ، ولا تريد أن تتراجع في يقظة ولا في نوم ، ولا أن تنتهي في حياة ولا في موت .

وليست أخطر الذنوب هي التي تسبب تأنيب الضمير والتعذيب المستمر للذات ، بل قد تكون اتفهما . وقد تكون تلك الذنوب كلها محض وهم من صنع افراط في الحساسية أو نمو زائد في الحاسة الخلقية ... نعم فان الحاسة الخلقية كما هي عرضة للتراجع الى حد « الجنون الخلقى » الذي يدفع صاحبه الى العدوان على حقوق الآخرين ، عرضة

(١) عن كتاب « بسكال » للدكتور نجيب بلدي ص ١٠٧ .

للنمو الى حد التعذيب الخلقى الذى يدفعه الى العدوان على حقوق نفسه ، واعتبارها ظلماً وعدواناً من الآثمين .

ولذا فانه كما يلزم للانسان « انكار الذات » كنamos طبيعى يعصمه من التردى فى هاوية الرذيلة والعدوان ، يلزمه بنفس المقدار « الاحساس بالذات » كنamos آخر يعصمه من التردى فى هاوية الجنون وفى النهاية لا يوجد غير الغفران ملجأ للانسان من عدوانه على الآخرين ، وأيضاً من عدوانه على نفسه اذا ما أساء استخدام حريته فى الاختيار . وتستوى فى ذلك حرية السلوك مع حرية مجرد التفكير ولو كان سلبياً ، والشعور ولو كان مجرد خلجات ساكنة لم تخرج الى حيز التنفيذ .

وهذه الاعتبارات تدفع العقل الى الاقرار بوجود نواميس مطلقة للتناسق والعدالة ، نواميس وصفتها السيدة هـ . ب . بلافاتسكى H. P. Blavatsky مؤسسة « الجمعية الثيرصوفية » قائلة أن التناسق فى العالم الفيزيقي والرياضي الخاضع للحواس هو بعينه العدالة فى العالم الروحي ، لأن العدالة تولد التناسق ، والظلم يولد التفكك ، والتفكك على المستوى الكونى يعنى الفوضى والدمار .

واذا كانت توجد لدى الانسان روح خالدة فانها ينبغى أن تكون فيها أيضاً عناصر الاتساق والعدالة ، ولو كانت فى حالة ساكنة ، فى صورة بلور . ولا تحتاج البلور الا لعنصر الوقت كيما تنمو تماماً (١) .

واذا نمت بلور الاتساق والعدالة فى الانسان فانها كقيلة بأن تصحح الكثير من عناصر تقديره للأمور . ونموها يتوقف على مدى تطور روحه ، كما يتوقف على هذا التطور حصوله على ما يتوق اليه من نسيان وغفران ، بعد أمد طويل أو قصير .

وهكذا يبدو هذا الفهم لمعنى الغفران ليس متسقاً فحسب مع الفهم الصحيح لموضع الانسان الحقيقي من الحرية والجبرية ، ومن نواميس الاخلاق ، بل لموضعه من عدالة الله ، ولوقفه من ارادته الحرة ، ولوقف وجدانه من هذه العدالة ومن البحث المشروع عن طريق الندم الى الظفر بالغفران ، وبالتالي بالسعادة الوجدانية . وهذا كله ان كان ينفى أمراً فهو الفهم الخاطيء للقدرية المطلقة ، بمعنى التعذيب المطلق أو الغفران المطلق بلا منطق ولا قيود .

(١) فى مؤلفها « ايريس بلا قناع » Isis Devoilée

ترجمة فرنسية بمعرفة ر. جاكمو ج ٢ ص ٥٥ . R. Jaquemot .

## الفصل الثاني

### السببية في التشريع الوضعي

رابطـة السببية - أو ارتباط الأسباب والمسببات - مطلوبة لكل صور المسؤولية القانونية ، ويطلق عليها وصف الاسناد . وتحديد هذه الرابطة أمر يختلف فيه الشرائع كما يختلف الفقهاء ، وتشعب أوجه النظر . وعلى أية حال فإن الحلول القانونية - بوجه عام - تقف حتما في اسناد النتائج الى أسبابها عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد القانون سبب وجوده في تيه من البحث عن الأسباب التي يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة العامة منه الى الحلول السائدة في الشرائع الوضعية .

ففي نطاق المسؤولية الجنائية مثلا سكت تشريعنا المصري عن وضع أى تعريف للسببية ، أو عن بيان معيار معين لأحوال بقائها - أو انقطاعها - بين نشاط الجاني والنتيجة المعاقب عليها ، وذلك أسوة بأغلب الشرائع الأجنبية . ولعل سكوته كان لضرورة مفروضة أكثر مما هو لحكمة مقصودة ، وهذه الضرورة هي تعدد وضع تحديد جامع للفروض المختلفة ، مانع لكل خلاف في الرأي أو تضارب في التقدير . فما أكثر ما يتكشف العمل عن احتمالات واقعية متنوعة ما كانت لتخطر على بال شارح أو فقيه ، احتمالات عديدة لا مفر من أن يترك الأمر فيها في نهاية المطاف لظروف كل دعوى على حدة .

ومن هنا قر في الأذهان أن ضوابط السببية أقرب الى موضوع الدعوى منه الى قانونها ، وأنها أحق أن تعرف وأن ترسم معالمها في النهاية في ضوء أحكام القضاء أكثر مما تعرف في ضوء اجتهادات الشراح ، على كثرة ما اجتهدوا في وضع معايير لها ، وافترض فروض . ولا تشير السببية بين نشاط الجاني والنتيجة المعاقب عليها أية صعوبة اذا كان هذا النشاط هو المصدر الوحيد لها ، مثل قاتل يطعن الجنى عليه عدة طعنات الى أن يجهز عليه ، لأن توافرها يكون حينئذ واضحا لا غموض فيه ولا صعوبة . وإنما قد تدق السببية القانونية وتتراوح بين الوجود وعدمه اذا ما تداخلت أسباب أخرى - بالإضافة الى نشاط الجاني - في احداث النتيجة التي يعاقب عليها القانون .

## - ١٢٦ -

وهذه الأسباب قد تكون سابقة على فعل الجاني كضعف بنية المجنى عليه ، أو معاصرة له مثل اعتداء آخر يقع على المجنى عليه في نفس الوقت من باب المصادفة ، أو لاحق له كأن يطلق الجاني مقدوما ناريا على المجنى عليه فيصيبه ، ولكنه لا يسقط قتيلًا على الفور ، بل يتراخى الموت فترة طويلة قد تتداخل فيها عوامل أخرى متعددة في أحداثه ، مثل اهمال المجنى عليه في العلاج ، أو خطأ الجراح في عملية انتزاع المقلوف منه ، أو إصابته بمرض معد أو بحروق قد تعجل بوفاته ، أو في الجملة كل ما قد يصح عليه وصف القوة القاهرة أو الحادث الفجائي ، فماذا يكون الحكم ؟ هل يسأل الجاني عن قتل عمد أم عن مجرد شروع فيه باعتبار أن ذلك هو القدر الثابت في حقه ، وأنه غير مسئول عن العوامل الأخرى الإضافية لأن إصابته وحدها ما كانت لتحدث الوفاة التي حدثت ؟ وهكذا من الصور العديدة التي تعرض في الحياة القانونية عند رغبة تحديد مدى مسئولية الجاني .

وتستمد السببية في القانون جذورها من فكرة السببية كما هي معروفة في الفلسفة ، لأن طبيعتهما في الأصل واحدة ، لذا كانت دراستها مبعثًا لاجتهادات ضخمة قام بها نفر كثير من فقهاء القانون والفلاسفة ، اتجهت كل اتجاه : -

- ومن هذه الاتجاهات مثلا اتجاه السببية المباشرة *a causalité directe ou efficiente* ومقتضاه ألا يسأل الجاني عن النتيجة التي حصلت إلا إذا كانت متصلة بسلوكه المعاقب عليه اتصالا مباشرا . أو بعبارة أخرى ينبغي أن يكون فعله هو السبب الأساسي ، أي الفعل أو الأقوى في حدوث تلك النتيجة ، بحيث يمكن القول بأنها قد حدثت من نشاط هذا الجاني دون غيره . فإذا ما تداخلت عوامل أخرى بين سلوكه الآثم وبين النتيجة النهائية فقد انقطعت رابطة السببية بينهما .

- ومنها اتجاه السببية المناسبة أو الملائمة *la causalité adequate* وهو اتجاه يرسم للسببية القانونية نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن يسأل الجاني عن النتائج المحتملة أو المتوقعة لفعله دون غيرها ، أي عن النتائج التي تحصل بحسب المجرى العسادي للأمر ولو لم يمكن وصفها بأنها نتائج مباشرة أو محققة لهذا الفعل . ويعتبر فعل الجاني سببا مناسبًا أو ملائما للنتيجة التي حصلت إذا كان كافيا بذاته لحصولها ، ما دامت ظروف الحال تنبئ بأنه قد توقعها ، وبصرف النظر عن تداخل العوامل الأجنبية التي تكون قد توسطت بين فعله والنتيجة النهائية ، سواء أكانت سابقة لفعله ، أم معاصرة ، أم لاحقة له .

— ومنها اتجاه تعادل الاسباب *Equivalence de causes* . وهذا الاتجاه الثالث يرسم للسببية القانونية بدوره نطاقا اوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن جميع العوامل التي قد تتضافر في احداث نتيجة ما ينبغي أن تعد متعادلة ، ومسئولة بالتالى على قدم المساواة عن حدوثها . فكل منها يعد شرطا لحدوثها والا فلا ، بغير أية موازنة بين عامل وآخر من ناحية قوته وأثره بالتالى في النتيجة . ذلك أن نشاط الجاني هو العامل الذى يمكن أن يقال فيه أنه جعل حلقات الحوادث تتابع على نحو معين بحيث لولاها لما حدثت النتيجة النهائية . فينبغى أن يسأل الجاني مسئولية كاملة عن هذا النشاط مهما توسط من عوامل بينه وبين النتيجة النهائية ، وسواء اكانت هذه العوامل مألوفة ، أم كانت نادرة وشاذة ، وسواء اكانت راجعة الى فعل انسان ، أم الى فعل الطبيعة .

والحلول التي انتهى اليها قضاؤنا المصرى ، وإن كان لم يلتزم فيها مقدما بفقهاء دون آخر ، إلا أنها تتفق في — جملتها — بالاكتر مع اتجاه السببية الملائمة أو الكافية . فهو يميل الى القول بأنه متى اشترك عاملان أو أكثر في احداث النتيجة النهائية ، وكان أحد العاملين مألوفاً أو منتجا *adequate* ويصلح في العادة لاحداث مثل هذه النتيجة ، والآخر عارضا *fortuite* أو غير مألوف لا يصلح بحسب طبيعته لاحداث مثل هذه النتيجة في المعتاد ، حتى وإن اشترك في احداثها أحيانا لظروف شاذة ، فإنه ينبغى استبعاد العامل العارض ، واستبقاء العامل المنتج لها في المألوف باعتباره مسئولا عن النتيجة وحده .

وقد اتخذ قضاؤنا الجنائى ازاء هذا التحديد اتجاهات متناسقة يصح معها أن توصف بأنها ضوابط عامة لا يعوزها التجريد الكافى ، ولا التطبيق المضطرب ، كما لا يعوزها الاستناد الى أصل فقهي مشترك هو القياس على معيار السير العادى للأمور ، للقول ببقاء السببية بين نشاط الجاني ، وبين النتيجة النهائية مهما تداخل بينهما من عوامل مألوفة ، وبانقطاعها اذا ما تداخلت بينهما عوامل شاذة غير مألوفة .

ولا ينفى هذا القول عدم وجود وسيلة علمية لوضع حد ثابت لا يتغير بين ما يعد مألوفاً من العوامل الأجنبية عن نشاط الجاني ، وبين ما يعد منها شاذاً غير مألوف ، أو بعبارة أخرى ما تجرى به الأمور في سيرها المعتاد ، إذ أن الأمر مرجعه في النهاية الى تقدير اللوق القضائى قبل أى شئ آخر ، ومن هنا جاء احتمال الاختلاف في التقدير عند عرض كل حالة على حدة وما تقتضيه من الدخول في التفاصيل .

وانما يقرب بين تقديرات القضاة — الى حد ما — اعتناقهم في

اتجاههم السائد لمعيار مشترك في تقدير السببية ، وهو معيار السبب الملائم ، أو المناسب ، أو الصالح لحدث مثل النتيجة التي حدثت ... أو نحو ذلك من التعبيرات المتشابهة . ومن ثم جاءت حلولهم مقاربة - في حملتها - بغير تطابق تام في النهاية . وهذا التطابق غير ممكن في ذاته ، لأن التفاوت في تقدير الأمور - خصوصا الموضوعية - شيء طبيعي مألوف ، فضلا عن تفاوت الظروف وتنوعها من دعوى الى أخرى .

هذا عن السببية في التشريع الوضعي المصري ، أما التشريع الطبيعي فلا يعرف سببا مباشرا ، وآخر غير مباشر ، ولا سببا ملائما وآخر غير ملائم ، بل ان جميع الاسباب مسئولة - في الطبيعة - عن تحقق النتيجة النهائية ، ولكل سبب منها ميزان دقيق معين محسوب في سفر الحياة .

ولا ريب أن السببية في أصلها رابطة فلسفية ، تقابل في كل علم على صورة واحدة لا تتغير ، ورسالة كل علم أن يوضح بالآقل الاسباب القريبة أو المباشرة ، على صيغ تباين حتما بحسب موطن التساؤل وطريقة الاجابة . فالبحث عن العلة أو السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يطرق باب المعرفة . وهو بحث لا يقف عند حد : فالإنسان يتساءل دوما عن السبب في كل ما يشاهد أو يسمع حتى يصل به التساؤل الى البحث في علة الحياة وسبب وجودها ... وسيظل يتساءل بغير انقطاع ، اذ ليست للمعارف حدود ما دام ليس للبحث في السببية نهاية .

وكلما اتسعت معارف الإنسان كلما عرف أن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود أكثر من علة ومن سبب ، وكلما دقق تكشفت له أسباب جديدة ، أو بالآدق متجددة بعضها قريب ، وبعضها الآخر بعيد قد يتعدد فلا يقف في تعدده عند حد ، حتى يتعذر أن يحيط به العقل الا بقدر محدود ، أو أن يوزع تين الاسباب المختلفة مسئولة أحداث أية ظاهرة بنسب حسابية ثابتة ، أو بمعادلات رياضية لا تقبل جدلا ولا تثير نقاشا .

ومن هنا اضطرت الحلول القانونية أن تقف في الاسناد - سواء أكان مفردا أم مزدوجا - عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد التشريع الوضعي سبب وجوده في تيه من البحث عن الاسباب التي يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة منه الى القانون ، والذي يؤدي الى توزيع المسؤولية الوضعية ، بل ربما الى القضاء عليها بنظريات من الاسناد المادى قد يكون فيها من الفروض والتقديرات ما يعادل تلك التي يقوم عليها التشريع الوضعي في جملته وربما ما يفوقها (١) .

(١) وقد تعرضنا لذلك تفصيلا في مؤلفنا عن « السببية في القانون الجنائي : دراسة تحليلية مقارنة » طبعة ثانية ١٩٧٤ .

## الباب الرابع

### في الإرادة والعقل

مما لا ريب فيه أن مدار البحث في التسيير والتخير ينبغي أن يكون في محاولة تحديد دور العقل والإرادة في تسيير دفة حياة الإنسان ، فهل يملك الإنسان حقاً ارادة حرة ولو الى حد ما ؟ وعقلاً مفكراً ولو بمقدار ما ؟

ويبدو أن القول بأن للإنسان عقلاً مفكراً - ولو بمقدار ما - لا يثير في الفلسفة اعتراضاً جدياً ، أو بالأقل لا يصح أن يثير هذا الاعتراض الجدى . أما القول بأن للإنسان ارادة حرة - ولو بمقدار ما - فقد كان محللاً لاعتراضات ضخمة من الجبريين والقدرين ، بحيث أن موضوع التسيير والتخير كاد أن ينحصر - مع الزمن - في هذا التساؤل الوحيد ، وهو هل للإنسان ارادة حرة أم لا ؟... وفي اثبات حرية الإرادة الإنسانية دخض مباشر لجميع حجج الجبرية والقدرية في كل صورها .

ولهذا السبب نفسه فاني أفضل أن أجعل الحديث في الإرادة سابقاً على الحديث في العقل . فالارادة الحرة - كمبدأ مجرد - لا تزال كما قلت محل نزاع بين الجبرية والحرية ، حين أن العقل المفكر - كمبدأ مجرد - ليس محل نزاع إطلاقاً ، أو بالأقل لا يمثل نفس الأهمية في أرض النزاع بين المذهبين المتعارضين .

وفيما يلي سأعرض لموقف الفلسفة العامة من موضوع حرية الإرادة في ثلاثة مباحث متتالية أعالج في أولها موضوع « حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية » ، وفي ثانيهما موضوع « حرية الإرادة في الفلسفة الحديثة » . وفي ثالثها « بعض الجوانب العامة في الإرادة والعقل » .

## الفصل الأول

### حرية الإرادة في الفلسفة الاغريقية

#### راى ارسطو وافلاطون

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة الاغريقية تقوم - في جوهرها - على التسليم بأن للإنسان ارادة حرة ، هذا التسليم الذي دفع أرسطو الى القول بأن « الفضيلة والرذيلة اراديتان يشهد بهما الضمير ، وتصرف ( م ٩ - في التسيير والتخير )

الشارعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والاكراه ، والجهل غير المقصود » . كما دفع أفلاطون الى القول بأن الشخص الذى اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول ، وليست السماء مسؤولة عن الخطأ .

ولم يحاول أبرز فلاسفة الاغريق الوقوف طويلا عند تأكيد حرية الارادة ، لأن الاعتقاد فيها كان شائعا لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج الى كثير برهان ، ولعل اعتمادهم الاقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التى اعتبرت فيما بعد اقوى شهادة على توافر هذه الحرية .

### رأى الرواقيين

ومع ذلك فان فلسفات القدرية والضرورة وما اليها كان لها صداها في بعض المذاهب الفلسفية عندهم ، وبخاصة عند بعض الرواقيين (١) . وفي هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم أن « اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الالهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الالهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الاخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاماً اخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الانسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها الى الكون من أجل تكوين الاشياء . كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة آلهة تمثل مركز العالم . كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الاراء التى تجعل الكون يدور حول محور الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان حينما ناصر الأبيقوريون (٢) الحرية بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

(١) تتميز الفلسفة الرواقية بالانتصار لحقوق الأفراد ازاء السلطة العامة ، والتمسك بوجود نوايس خلقية طبيعية يعتبرونها أسمى من القوانين الوضعية واسبق ، ومن التقاليد والعادات أيضاً .

(٢) تتميز الفلسفة الأبيقورية بالنزعة المادية وبمعاداة الدين من طريق القول بأن التوقف عن الاعتقاد في الدين ادعى للايمان بالالهة من الايمان به ، كما تتميز بالقبول بأن التماس الامان هو المثل الأعلى ، ومثله التماس تحقيق الذات المختلفة عن طريق اطلاق العنان للحرية الفردية .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديمقريطس من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، الى مذهب ميكانيكى أيضاً قوامه الصدفة *le hasard* . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف *clinamen* بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب اليها ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال أنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالي فقد نسب اليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنزل عن نطاق الآلية منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا الى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث *indifference* .

والواقع كما يقول الأبيقوريون أنه لفائدة من أن تقضى على الخوف من الآلهة ، إذا كنا سنستبدل بارادة الآلهة التى لا تقهر ارادة أخرى أشد هولاً وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

ولكن الإرادة - على حد تعبير أبيقور - تغلت من طائلة القضاء والقدر فالحرية اذن حقيقة لا سبيل الى الشك فى صحتها ، وان كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فانهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة هلم والرديلة جهل ، بمعنى أن الانسان إذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لابد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق ارادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون يتسبون الى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ ، وعوارض الصدفة ، وتقلبات الناس . والارادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الإرادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس ، والاستقلال عن كل قوة خارجية ....

وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الانسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى «موضوعات»

عقلية ، ومرتبطة تماماً بالمعقول الاسمى أصبح الخير عند الروائيين باطنا في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت الإرادة ذاتها هي المبدأ الأول ... يقول أبكتاتوس صراحة : « ان خيرنا وشرنا لا وجود لهما الا في ارادتنا ذاتها » فالخير الحقيقي انما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة » (١) ويراعى أن التسيير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الروائيين متداخل مع التخيير المستمد من الإرادة الحرة كمبدأ مستقل ، كما أن التسيير المستمد - في رأى أبيقور - من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية متداخل مع التخيير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح في المدرستين معا ، بما يتعدى منه امكان القول بأن احدهما مدرسة « ضرورة » والاخرى مدرسة « حرية » .

## الفصل الثانى

### حرية الإرادة

#### فى الفلسفة الوسطى والحديثة

عنى لغيف من كبار فلاسفة الغرب فى العصرين الوسيط والحديث بتأكيد حرية الإرادة الإنسانية ولو الى حد ما ، وأقاموا على ذلك البراهين الفلسفية المتنوعة . ومن هؤلاء بترتيب تاريخى القديس أوغسطين وديكارتر وهما من فلاسفة العصر الوسيط ، ثم كمنط ، وفيشته ، وهيغل ورافيسون ، ورينوفيه ، ووليام جيمس ، وبرجسون ، وسارتر ، وهم من فلاسفة العصر الحديث . وفيما يلى نقدم نبذة عن فلسفة كل منهم فى مبحث على حدة :

## المبحث الأول

### موقف القديس أوغسطين

#### من حرية الإرادة

تناول عدد محدود من فلاسفة العصر الوسيط موضوع حرية الإرادة الإنسانية ومنهم مثلا القديس أوغسطين Saint Augustin ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) الذى لم يعبا بانكار افلوطين لها . وراح يصف هذه

(١) عن مؤلفه « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٤٩ - ٥٢ .

الارادة بأنها تمثل « القدرة على قبول تصور امر ما أو رفضه . فليست الحرية اذا القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطا للحرية لما كان الله حرا ، وكيف لا يكون الله حرا وهو واهبنا الحرية ؟ . وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : فاذا لم تكن الارادة التي بها أريد ولا أريد ملكا لى فلست أدري ما الذى أستطيع أن أقول عنه أنه ملك لى ؟! .

والذى يجادل فى وجودها واقع فى عماوة تمنعه من أن يرى الى أى حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الارادة نفسها . بالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والدم والاثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون فى أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال فى ظروف متشابهة ، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضا أن أوامر الله ونواهيه تكون لفوا اذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا ، اذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالإنسان رب أفعاله ، ولا يخضع لقدر أسمى » .

كما يقول هذا الفيلسوف أيضا « للارادة قانون يجب اتباعه ، وهو قانون طبيعى ندركه حالما ننظر فى أنفسنا وفى الأشياء ، فان هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاما وميلا طبيعيا الى غايته . الموجود غير العاقل يتجه الى غايته طبعاً ، والموجود العاقل يتجه اليها بادراك وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، اذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه ، فما القانون الا أمر باحترام الطبائع ونظامها لتحقيق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب ، والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها الى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت القانون فى ضمائرهم ويحاولون خنقه فلا يفلحون » .

ويقرر أيضا أنه « كما أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء ، فان أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بمناسبة قضية مناقضة لها قام راهب اسمه بيلاج يديعها ، وينشئ شيعة تعلم أن للإنسان دائما ووحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة الهية ، فان وجدت النعمة ظلت خارج الارادة عديمة التأثير فيها . وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ،

بل كل ما هنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال أولا : من المحال الا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها ، فيكون منفعلا بها وهو العلة الفاعلية الاولى ، بل ان كل ارادة خاضعة لله حتما ، غير أن الإرادة الصالحة تخضع حرة ، والإرادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة . ثانيا : أن النعمة الالهية ضرورية لكل فعل خير ، وبنوع خاص في المجال الفائق للطبيعة ، أى للإيمان بالحقائق الموحاة ، واعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . الأفعال أفعال الإنسان ، ولكنها أيضا أفعال الله ، بحيث يكون لها علتان احدهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها . فليست النعمة ملاشية للحرية ، وانما هي معينة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فان توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعا محققا لا يرفع عنه صفة الحرية . ان الله يتوقع الفعل ، واذن سيكون الفعل ، والله يتوقع الفعل حرا صادرا عن ميل الإرادة واختيارها ، واذن سيكون الفعل حرا مختارا . مم يمكن أن تشكو الإرادة ؟ ان الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق الا للخير ، والخير هو المطلوب ، ولأجل هذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير ، وأعطانا المحبة نميل بها الى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدأ الحرية . وكلما طاوينا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الإرادة حرية » (١) .

## المبحث الثاني

### موقف ديكارت

#### من حرية الإرادة

من أبرز فلاسفة الحرية الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) فيلسوف الشك المعروف . ومن أقواله فيها « بما ان الإرادة متسقة المدى بطبيعتها ، فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا ، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننا لا نمتدح الآلات التي نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها الا ما كان ناتجا عن تركيبها الآلى . وكما أننا نوجه المدح لصانعها الذي كانت له القدرة والإرادة على تركيبها بحـدق

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم

عظيم ، فذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلا بد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمرا محتوما يضطرنا إليه مبدأ خارج ارادتنا .

كما يقول ديكارت أيضا « من البين أن لنا ارادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بدهاة . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، اذ في الوقت الذى وضعنا فيه كل شيء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك فى أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة . وهذا الذى أدركناه ادراكا متميزا ، كنا غير قادرين على الشك فيه اثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا (١) ، فهو لا يقل يقينا عن كل ما سبق العلم به ... »

ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هى من العظمة بحيث نائم لو فكرنا فى أنه كان من الممكن أن نفعل شيئا لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا فى مشكلات كبيرة جدا لو حاولنا أن نوفق بين حرية ارادتنا وأوامر الله ، أى أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأننا نحيطهما بعقلنا » .

ويقول ديكارت أيضا عن التعارض الظاهرى بين حريتنا وبين سبق التقدير « ولكننا لن نجد صعوبة ما فى التخلص من تلك المشكلات ، اذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية ، تلك القدرة التى عرف بها من الأزل ، وأراد كل ماكان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح ، ونميز أن تلك القدرة فى الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذى نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية غير محتومة على الإطلاق . ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية ، وعدم التعيين القائمين فينا بحيث لا نعرف بوضوح شيئا أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعا من تيقننا هذا ، واننا نخطئ لو شككنا فيما ندركه فى أنفسنا ، ونعلم وجوده فينا بالتجربة . وذلك لأننا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم » (٢) .

وهكذا سمح فيلسوف الشك لفلسفته أن تشككه حتى فى وجوده

(١) يقصد شكه الشامل والسابق ليقين وجوده . راجع « ديكارت » للدكتور

تجيب بلدى ص ٢١١ وما بعدها .

(٢) عن « ديكارت » المرجع السابق ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

الخاص فلا يصل الى الاقتناع بهذا الوجود الا لانه يفكر « أنا افكر فأنا موجود » ، ولم يسمح لها أن تشككه في أن له حرية ، وأنه يتمتع بارادة حرة « ارادة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة » على حد قوله .

\* \* \*

كما يقول ديكارت في « تأملاته في الفلسفة الأولى » : « ان الإرادة تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو لا نفعله ، وأن نشته أو ننفيه ، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه . وبعبارة أدق لكي نشته أو ننفي الأشياء التي يعرضها الذهن علينا ، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها ، انما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملئ علينا ذلك التصرف ، فان ثبوت حريتي لا يقتضى أن أكون غير مبال بالأشياء ، أى أن يستوى الضدان عندي بلا رجحان ، بل الأولى أن يقال أن حريتي في اختيار احد الطرفين وإثاره على الآخر تزيد بمقدار - ما يكون عندي - من الميل اليه ، اما لأنى أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ، واما لأن الله قد دبّر دخيلة فكرى بحيث أميل اليه .

ولا ريب أن الفضل الالهى والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً ، بل انهما يزيدانها ويقويانها . ولهذا أرى أن « عدم المبالاة » أو « استواء الطرفين » الذى أشعر به حين لا يدفعنى سبب من الأسباب الى ترجيح جانب على آخر - هو أخط مراتب الحرية ، وفيه دلالة على عيب في المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال في الإرادة : فانى لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير لما كنت أجده عناء في تعيين أى رأى ينبغى أن أرى ، وأى أمر ينبغى أن أختار ، ولكنت لذلك حراً تمام الحرية ، دون أن أكون أبداً « غير مبال » ( أو متردداً بين الجانبين ) .

كما يقول أيضاً : « وليس يحق لى أيضاً أن أشكو من أن الله وهبنى ارادة أوسع نطاقاً من الذهن ، فما دامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ ، فيبدو أن من طبيعتها انه لا يمكن انتزاع شيء منها الا كان في ذلك قضاءً عليها كلها . ولا شبهة في أنه يجب على أن أجزل الشكر لمن أنعم على بها بقدر ما بسط لى من رحابها » .

ثم يضيف قائلاً : « فحقيقة الأمر انه ليس نقصاً في الله أن رزقنى الحرية في أن أحكم أو الا أحكم على أشياء لم يجعل في ذهنى معرفة واضحة متميزة عنها . ولكن لا جرم أن يكون نقصاً في أنا الا استعمل حريتي

استعمالاً حسناً وأن أتعجل في حكمي على أشياء لا أتصورها إلا في غموض وأبهام ...

وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها ، بل يدعوني إلى الرضا أنه إذا لم يهينني كملاً يعصمني من الخطأ - بالوسيلة الأولى التي تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقضي فيها - فانه على الأقل ترك في مقدوري الوسيلة الأخرى، وهي أن أستمسك بالتصميم على أن امتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقتها .

واني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصورى عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه ، فاني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لأنفك عن تذكره كلما احتجت إليه . وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ . ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً إذا كشفت عن علة الخطأ والزلل « (١) .

## المبحث الثالث

### موقف كंट

#### من حرية الإرادة

بعد إيمانويل كंट Emmanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤)) أبرز فلاسفة الحرية الإنسانية من الألمان ، وأقواهم تأثيراً في فلاسفة القرن الثامن عشر « ولقد قيل عن سقراط أنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد في تطور الفكر الأوروبي . كذلك نقول عن كंट أنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عن سبقه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى في تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر ... » (٢) .

ويقول كंट في تعليقه لحرية الإرادة : « ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية ، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضابقان . فانه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه إلى

(١) عن كتاب « ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى » ترجمة الدكتور عثمان أمين .

طبعة ٤ سنة ١٩٦٩ من ١٨٧ - ١٨٩ ، ١٩٢ - ١٩٦ .

(٢) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٦٢ للدكتور يوسف كرم ص ٢٠٨ .

جانب العلية الظاهرة عليا معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالاجمال ، فان هذه الموجودات لا تعمل الا مع فكرة الحرية ، وهى اذن من الوجهة الخلقية حرة حقا .

وبعبارة أخرى أن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالاضافة الى موجود حر ، وبالإضافة الى موجود لا يستطيع أن يعمل الا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به اضافة ارادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول . والانسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل انسان ، حتى المجرم . فانه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو باقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الارادة المنفصلة بالميل وبين الارادة المشروعة الكابتة .

على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع اليها لكي يتصور نفسه موجودا خلقيا . فليس للعقل أن يحاول تفسير امكان الحرية ، فان مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطنى لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها . وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعنى ردها الى شروط وهى عليا غير مشروطة . فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره « (١) .

\*\*\*

بل ان كنط يذهب فى دفاعه عن حرية الارادة الى حد القول بأن الانسان متحرر من قيود العلية التى تخضع لها سائر الكائنات ، والتى يخضع لها الانسان جزئياً بحكم انتمائه الى هذا النسق الكبير المتناسك ، نسق الموجودات المخلوقة . هذه الحرية من مسلمات العقل العملى ، اذ انها أساس القول بالأخلاقية ، فهى من ضرورات العقل العملى . وهى شرط قيام الواجب الذى يرى ضرورة تحديده على أساس انه أوامر غير مشروطة ، أى لا تنقيد بالظروف والملابسات الخارجية ، وانما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات .

(١) من المرجع السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ .

فالارادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج ،  
والا لسيئرتها الضرورة الطبيعية ، اى الآلية التى تسيطر على الكون ،  
ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات ، اصول جبل عليها الفرد بحكم  
طبيعته التى فطر عليها . وهكذا يثن ضرورة الارادة الحرة التى جعلها  
اساساً للفعل الأخلاقى . فهو قد وضع بذلك الاسس الميتافيزيقية  
للحرية ، مما ساعد فيشته على اثبات الحرية السياسية والاجتماعية  
للشخص ... » (١) .

## المبحث الرابع

### موقف فيشته

#### من حرية الارادة

هذا فيلسوف من أعمق فلاسفة الحرية الألمان وقد تأثر كثيراً  
بفلسفة كنت ، وهو جوهان جوتليب فيشته *Johann Gottlieb Fichte*  
( ١٧٦٢ - ١٨١٤ ) ، وقد تعرف اليه وعرض عليه كتاباً له عنوانه « محاولة  
فى نقد كل وحى » ذهب فيه الى أن الوحى غير مقبول ، ما لم يكن بأكمله  
عقلياً معقولاً . وكان عبارة عن تطبيق مذهب كنت على الدين ، قبل أن  
يضع كنت كتاباً فى هذا الموضوع .

ويقول هذا الفيلسوف « ان الحرية ليست من المعطيات الضرورية ،  
بل هى إنتاج تلقائى . فليست الحرية واقعة بل هى فعل بدليل أننا  
لا نجد لها فى ذاتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل  
نحن انما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية ، واذن  
فان الحرية ليست شيئاً مكتملاً قد تم اعداده من ذى قبل ، بمعنى أنها  
ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول  
ان الحرية موجودة ، وانما هى فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها . ولهذا  
فهو يقول عنها انها شئ ينبغى أن يكون . ومن هنا فان الحرية التى  
ينادى بها لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات  
الحقيقية . فنحن هنا بازاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية  
لا تظهر نفسها الا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللانان »  
*le non moi* التى تضعها أمام ذاتها ، وهكذا يوحد فيشته بين الحرية

(١) عن الدكتور فوكة حسين محمود فى ترجمتها لكتاب « غاية الانسان » للفيلسوف

جوهان فيشته ١٩٦٢ ص ٣٦ .

والواجب لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأرحد .  
وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلاح على تسميتها بفلسفة  
الحرية « (١) » .

\* \* \*

كما يقول فشته أيضا : « أن يكون مصرى أن أصير طيبا وعاقلا ،  
أو مخبولا ومنغمسا فى الرذائل ، والا أستطيع أن أغير هذا المصير ، والايكون  
لى أى جزاء فى الحالة الأولى ، ولاى عقاب فى الحالة الثانية هذا ما ملانى  
بالرعب والخوف ، كما اننى فزعت كل الفرع أن تكون علة وجودى  
وتعينات هذا الوجود خارجة عنى ، وأن يكون تعين مظهر هذه العلة  
مرتبطا بعلل أخرى خارجة عنها . فهذه الحرية التى ليست بالمرّة حريتى،  
وانما هى حرية قوة أجنبية عنى ليست بدورها قائمة بذاتها ، وانما هى  
مشروطة ....

أريد أن أكون مستقلا ، أن أكون شيئا ، لا فى شىء آخر وبشئ  
آخر ، ولكن أن أكون لاجلى ، وأريد أن أكون العلة الأخيرة لتمنياتى .  
اننى أريد أن أشغل بنفسى المرتبة التى تشغلها أية قوة أجنبية من قوة  
الطبيعة فى هذا النسق ، بحيث لا تتعين أشكال مظاهرى بقوة أجنبية  
أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بى بحيث أستطيع تماما - كهذه القوى  
الطبيعية أن أثبت مظاهرى بطرق مختلفة لا متناهية « (٢) » .

ولهذا كله فإن فشته « يحاول أن يثبت وجود قانون أخلاقى على  
الرغم مما يبدد فى الموجودات من تسلسل ثابت منتظم وما يوجد بينها  
من ارتباط وصلة ، وما يلاحظ فيها من نمو مضطرد وازدهار . وينبه  
فشته الى ضرورة الحرص من ارجاع هذا النمو والازدهار الى قوة  
أجنبية تبدو وكأنها تجرف معها كل ما هو موجود وتقرر وتحدد كل  
ما يتعين ويتطور ويزدهر .

ويشير الى أن المنفلد الذى يخرج الفرد من هذا المأزق هو صوت  
الضمير ، فلا يمكن أن يتفاضى الإنسان عن هذا الصوت أو يفعله . اذ أنه  
يفرض نفسه فرضاً ويأمر الإنسان بالعمل والعالم الحسى كله موجود  
من أجل هذه الغاية .

والارادة هى العامل الفعال الحى الذى يجعل الإنسان بين عالمين :

---

(١) من « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا إبراهيم طبعة ثانية ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .  
(٢) عن كتاب « غاية الإنسان » لجوهان فشته ترجمة الدكتورة فؤية حسين محمود  
١٩٦٢ ص ١٢١ ، ١٣٢ .

عالم الحس وعالم الروح وكلاهما يوجد بفعل قانون الواجب . فالارادة هى المبدأ الحى الذى يسود كل ما هو موجود . ان الحياة العقلية لاترضى نفس الانسان ، لأنها تدخل به فى الظلمات ، بل ان التقدم الأخلاقى هو الذى يقود الى الحكمة الحقيقية .

ويبحث فشته فى ضرورة وجود آثار للارادة تترتب عليها ، وهذا لا يتوفر الا اذا اعتقدنا فى العالم المادى . وهو يلاحظ أن هذا العالم المادى على الرغم من ثرائه ونظامه ما هو الا حاجز يحجب وجود العالم الآخر ، عالم الأرواح والارادة .

ولا يستطيع أحد اختراق هذا الحجاب الا بالايمان . فالايمان يجعلنا نتوقع التعرف على ما لا نستطيع أن نعرفه بالعقل ، اذ أن العقل لا يكشف لنا الا على ما هو محدود وجار فى سياق الزمن ، والايمان يرد الى القلب حيويته وفاعليته . هذه هى طبيعة البشر التى لا تتغير ، والتى ستبقى الى الأبد » (١)

\* \* \*

فهذه الفلسفة مؤسسة على قاعدة حرية الارادة ، مع الاقرار بأن هذه الحرية متبادلة بالضرورة ، وأن نطاق الروابط القانونية يقوم بتنظيم مجالات الارادة الحرة المتبادلة . وهو يرى أن الواجب الأخلاقى يتطلب احترام حرية الآخرين بصفة مطلقة ، أما الواجب القانونى فيتطلب التبادل بين طرفين . وقد اتجه فيشته الى أن وظيفة الدولة ليست مقصورة على ضمان حريات المواطنين ، بل أن عليها واجبا ايجابيا هو أن تنظم العمل ، وتضمن لكل مواطن حق العيش من عمله .

ويقال أحيانا أن فيشته بهذا القول الأخير قد فتح ثغرة استغلت فيما بعد لتأليه سلطان الدولة ، وبالتالي فى فتح الباب للحكم المطلق كما عرفته بعض الأنظمة السياسية المستبدة كالفاشية مثلا . وهذا القول الأخير يفتقر الى إثبات ، لأن آراء فيشته من ناحية سلطان الدولة على الأفراد فى غاية التحفظ ، والرغبة فى كفالة حرياتهم الى المدى الذى لا تتعارض فيه حريات البعض مع البعض الآخر .

وليس مقتضى ذلك أنه أنكر أن للدولة دورا هاما ينبغى أن تؤديه فى مجال تنظيم الروابط القانونية بين الأفراد ، وفى مجال تنظيم العمل وضمان حق كل مواطن فى العيش الحر ، ولكن مقتضاه أن مثل هذه

(١) من المرجع السابق من ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

الأهداف العامة قد تستمد منها أنظمة سياسية واقتصادية متعددة الأشكال والأساليب . وعلى مثلها يمكن أن تستند أنظمة البنى بقدر ما تستند أنظمة الحرية . وعليها يمكن أن تستند صورة أو أخرى من أنظمة الاشتراكية بقدر ما تستند صورة أو أخرى من أنظمة الرأسمالية . ولكن الأمر المؤكد فى النهاية أن فيشته من أحسن فلاسفة الحرية الإيجابية التى هى عبارة عن « فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها » ، والتى لا يمكن عزلها عن فكرة الواجب الخلقية ، بل ترتبط بين الحرية والواجب ، والحرية والتحرر ، والحرية وتحقيق الذات ، والحرية التى تتحدى كافة العقبات والسدود فى أى زمان أو مكان ، وتحت ظل أى نظام من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية .

## المبحث الخامس

### موقف هيغل

#### من حرية الإرادة

يأتى بعد كنت وفيشته - فى الترتيب الزمنى - الفيلسوف الألمانى جورج ولهم فردريك هيغل G. W. F. Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) ويعتد - مثلهما - من أعمق فلاسفة الحرية وأبعدهم صيتا ، ومن أكثرهم إيمانا بروحانية الإنسان ، وبمبصره الأخلاقى . وهو يعتقد « أن ماهية الإنسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، احساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة ، وهذه « جسمية الروح » ( التى يسميها علم النفس الآن بالاشعور ) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان ادراكان متعارضان ، يوفق بينهما الفهم الذى وظيفته ادراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما بئين كنت . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما اذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، عنى أن النظر ينقلب همليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لارادته كما قال كنت فيتفق النظر والعمل . فالروح الدائى حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه » .

وبيلع ايمانه بالحرية اقصى درجاته فيذهب الى انه « مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهى ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور

الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . ان ماهية الروح الحرية ، واكمل دولة فهمي لاتخرج عن كونها قوة خارجية ، لذا يصعد الروح الى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل اذ يتحقق على هذا النحو في نفس الانسان ... » (١) .

## المبحث السادس

### موقف رافيسون من حرية الإرادة

من أبرز فلاسفة الحرية من الفرنسيين فليكس رافيسون Felix Ravaissou (١٨١٣ - ١٩٠٠) « فعنده نجد تمييزا للحياة عن المادة البحتة ، واقرارا للقيم الروحية التي تتضمنها شخصية الفرد ، لاسيما في ميدان الفن والأخلاق . واذا كان رافيسون قد فرق في رسالته « في العادة » (٢) ( ١٨٣٨ ) بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بازاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدت كأنها ثلاثة حدود متمايزة عن بعضها ، فانه قد جعل منها - كما يبدو في كتابه « تقرير عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر » (٣) - درجات ترجع في نهاية الامر الى الروح فحسب .

ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق روحية . انها تمتاز - كما يقول لاشيليه (٤) - عن تلك الروحية التي تذهب فحسب الى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينهما أى رباط ، لأن الروحية عند رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب الى ان الفكر اللاشعورى الذى يعمل في الطبيعة انما هو عينه الذى يصبح شعوريا فينا ، وهو لا يعمل الا من أجل أن يتاح له انتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية الى الصورة الشعورية .

فلفلسفة رافيسون تنظر الى العالم المادى كما تنظر الى الشعور وترى الروح في كل شيء . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد

(١) من « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ص ٢٨٠ - ٢٨٣ .

De L'habituée.

(٢)

Rapport Sur La Philosophie en France

(٣)

An. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique De La

Philosophie 1926. p 793.

(٤)

الا انها قد تركت أثرا عميقا في الفكر الفرنسى . أجل ان طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا الى مين دى بيران **Maine De Biran** وطريقته النفسية في معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحى الحيوى ..

ان هذه الفلسفة رغم انتمائها في بعض نواحيها الى تصويرية كمنط فانها لا تقف عند اعتبار الفكر شرطا للربط بين الظواهر التجريبية ، واعتبار الظواهر التجريبية ، وما تتضمنه من حتمية ، شرطا لوجود الفكر ، وانما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدءا آخر هو الغائية . ان الآلية لا تفسر الا الظواهر البسيطة التى يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق « والفكرة التى تعتمد فحسب على ما فى الطبيعة من وحدة آلية تنزلق .. على نحو ما الى سطح الأشياء دون أن تغوص فى الأشياء ذاتها - وهى اذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ، ولا تكون الا صورة فارغة وامكانية مجردة لفكرة ما » (١) .

فالآلية اذن ليست كافية ، أو هى لا تفسر وحدة التجربة فى الظواهر الكيميائية والبيولوجية .. فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لاشيائه الى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر فى الآلية ، وانما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى ان الغائية ليست - كما تصورها كمنط - مجرد مبدء تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرضى لفرائض عقلنا ، وانما هى المبدء الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالغائية هى المقولة الحققة للوجود ، وعليها يقوم الاستقرار العلمى » (٢) .

## المبحث السابع

موقف رينوفيه  
من حرية الإرادة

من أحسن فلاسفة الحرية أيضا الفرنسى رينوفيه **Oh. Renouvier** ( ١٨١٥ - ١٩٠٣ ) الذى تأثر كثيرا بفلسفة جول لكويه **Jules Lequier**

**Jules Lachelier : Du Fondement De L'induction 1933 p 77 (١)**

(٢) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشاؤونى

١٩٦٣ من ١٢ و ١٣ .

( توفي في سنة ١٨٦٥ ) وقال عنه ، انه الرجل الذى قشع الفشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين ، وما العلاقة بين الحرية والايمان « فكانت الحرية - على حد وصف الدكتور يوسف كرم - الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته الى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضروريا لقانون كلى أو لموجود مطلق ، اعنى الآلية العلمية ، والجبرية التاريخية ، والدين . وقادته دراسته الرياضية الى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللانهاى ممنوع ، وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهيا ، فكان التناهى ركنا آخر من أركان مذهبه ساقه الى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتتدرج من شئ الى آخر تتدرجا متصلا ، وجاء هذا النقد موافقا لموقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنت و هيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ..

ويعتقد رينوفييه « أن الحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة ، وهى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو انه يناقض نفسه بينما المؤمن بالحرية يتفادى التناقض . ورينوفييه فيما يخصه يختار الايمان بالعقل ، واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عماد العقل . كما يذهب الى أن فكرة الله ما هى الا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنت .. » (١) .

كما يعتقد رينوفييه « أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب الى أن كل تصميم تتخله الارادة هو فى حد ذاته حكم Jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكنه وأن كان يرفض حرية عدم الاكتراث يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا ، كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف الى سلسلة تلك البواث بواث أخرى جديدة ..

كما يقول « أن الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته . فهى الأصل فى الأحكام المنسبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التى يرقى اليها العلم ، وبالتالي فانها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رينوفييه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد croyance والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التعسفى ، اعنى على تلك البداية المطلقة التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » المرجع السابق طبعة ١٩٦٢ من ٢٧٧ - ٢٧٩ م ١٠ - فى التسيير والتخير )

والواقع أنه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولي يمكن أن تثبت به الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا الى اختيار هذه دون تلك . فإذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها - ضرورة الاختيار - وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة فإن هذا التقرير لابد أن يحتمل الصدق أو الكذب فإذا كان صادقا كان اليقين الموجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى .. وأنا إذا قررت وجود الحرية فإن هذا التقرير اما أن يكون صادقا أو كاذبا ، فإن كان كاذبا فإنه من المؤكد أنني على خطأ ولكنى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأننى أتوصل عن طريقه الى الاعتقاد بالمسؤولية الأخلاقية ، والثقة في ذلك المستقبل الذى يتوقف ( جزئيا ) على اختياري نفسه . وأما إذا كان تقريرى للحرية صادقا فستكون الحقيقة في هذه الحالة مسيطرة للمنفعة العملية وبالتالي فأننى مقود في - نهاية الأمر - وفقا لهذه البواعث المعقولة ، الى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة تستطيع بفكرها أن تفصل في وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بداتها (١) .

## المبحث الثامن

### موقف وليام جيمس من حرية الإرادة

من أبرز الفلاسفة المؤمنين بحرية الإرادة في هذا القرن وليام جيمس W. James ( ١٨٤٢ - ١٩١٠ ) وهو في نفس الوقت من أعلام المذهب البراجماتى القائم على التجريبية الأصلية التى تستند الى أن الواقع العملى هو مقياس الصحة في كل شيء (٢) .

ولذلك فإن أساليب هذا المذهب في الوصول الى الحقائق يمكن اعتبارها تطبيقاً عملياً للأسلوب الوضعى في التفكير كما نادى به أوجست كونت وهيربرت سبنسر وغيرهما . وإن كان وليام جيمس يعنى بحكم الواقع العملى على النتائج للحكم على صحة الاسباب التى ترتكن اليها . وعن حرية الإرادة يكتب وليام جيمس قائلاً : « وهل ثمة دليل

(١) من كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم . طبعة ثانية

ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) راجع ما ورد عنه في « الفصل » . الجزء الأول ص ٣١٤ - ٣٢٠ والجزء الثانى

ص ٢٢ - ٢٧ .

أوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية من أننا نستطيع الاختيار ،  
ونقدم على المغامرة ، ونقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل . في وسع  
البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالمكانيات التي تقبل التحقق  
كلها على قدم المساواة ، وبدخلنا الحرفي صف واحدة دون الأخرى .  
في وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور لا يعدو أن يكون وهماً من  
الأوهام (١) . فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرصة  
الحتمية ، مادامنا لا نستطيع أن ندير إلى الوراء عجالات الزمن ، ونبرهن  
على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً عما رغبناه عليه .

ودليل حرية الإرادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بهذه التجربة  
الباطنية أعنى تجربة الاختيار . ولما كان الثمن الذي تتقاضانا إياه هذه  
التجربة لتعلن أنها صادقة أو باطلة ينطوي في ذاته على الاختيار ، فإننا  
نجد أنفسنا محصورين منطقياً في دائرة مغلقة لا مخرج منها اللهم  
إلا بالاتجاه إلى سلطة أخرى غير سلطة المنطق .

ولذلك قيل أننا نؤيد الحرية بفعل من أفعال الحرية . بيد أن  
أولئك الذين يتشبثون بالحتمية وينظرون شلداً إلى الشعور بنموض  
المستقبل وبانطوائه على امكانيات عديدة ، ويعتبرون وهماً ذلك الدور  
الذي تؤديه نحن في الواقع ، لا يستطيعون أيضاً أن يؤيدوا موقفهم ، ذلك  
لأنه لاجدوى من الاستناد إلى الحجة القائلة بأن الفاعل الحر قد اختار  
في الواقع طريقاً معيناً ، فذلك لا يبرهن على أنه لم يكن له مفر من هذا  
الاختيار ، ولم يكن في وسعه اختيار طريق آخر ... » (٢) .

\*\*\*

وفي هذا الشأن يقرر الدكتور محمد فتحى الشنيطى « أن عناية  
جيمس كانت منصبة بالأكثر على دحض الاعتراضات على حرية الإرادة  
منها على تأييد حرية الإرادة بإيراد الحجج عليها . إلا أن أنصار الحتمية  
في بفضهم للحرية قد وضعوا على بابها جميع الأوزار . من ذلك أن أحد  
معاصري جيمس ذكر أنه إذا كان هنالك حرية إرادة فمن يدرى ربما  
أقدم أغلب سكان لندن غداً على الانتحار ؟ ! ولم يكن جيمس ليجد مشقة  
تذكر في الرد على هذا الزعم ، فإن امكانيات المستقبل التي نختار بينها

(١) انظر في ذلك ص ١٤٥ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » ، وص ٢٥  
من كتابه « معنى الحقيقة » وص ٢٣٢ من كتابه « عالم متعدد » .

(٢) من كتاب « وليام جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى الطبعة الأولى ١٩٥٧

محدودة بامكانيات البيئة وبخصائص شخصياتنا . وعلى ذلك فحريتنا ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بعيدة عن كل حد ، اذ في وسعنا أن نحدد مايمهد لأعمالنا ، وما يكتنفها من ظروف وملابسات تدعو إليها ، وتهيئنا لها .

فحين استيقظ في الصباح الباكر وأسأل هل أوصل النوم من جديد أم أنهض فوراً وأتأهب للذهاب الى عملي ؟ فهنا تتمثل حرية الإرادة في امكانية هذا الفعل أو ذاك . بيد أن هذه الحرية لا تنطوى بأى حال من الأحوال على موقف متسم بالشذوذ كأن أشعل النار في فراشي أو أقفز من النافذة . فحريتي في أن أوصل النوم أو أنهض واتجه الى العمل لا تحول بين العلماء وبين تفسير موقفى ، أما بانتمائه الى الاحساس بالواجب أو التراخى في أدائه . وعلى ذلك ففرض حرية الإرادة لا يفضى بأى حال من الأحوال الى هدم الأصول العلمية التى يقوم عليها تفسير الواقع الحادث كما يروق للبعض أن يزعم . فالحرية هنا بعيدة كل البعد عن الفوضى ، الحرية هنا حسم بين فرضين ممكنين رغم ما بينهما من تعارض وتنافس (١) .

« ومن الواضح أن الحقيقة عند جيمس لاوجود لها فى العقل ، وإنما هى قائمة فى التجربة الحية ، وفى الحاضر المائل . فى ذلك الميدان الذى أمارس فيه نشاطى فأقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، وأخاطر وأغامر وأضيف جهودى الى تاريخ العالم . وفى كل لحظة يتقرر فيها واحد من الامكانيات العديدة التى تعرض لى ويتم لى تحقيقه يتحقق شئ جديد فى العالم . فاذا نظرنا الى الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقى ، واذا تعمقنا الأمر من الباطن فان هذا من أفعال التلقائية الخالصة ، والحرية الخالقة .

ينبغى لنا أن نشير الى أن هذه النقط التى ينحنى عندها خط الأحداث المستقبلية ويتجه اتجاهاً معيناً دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التى يتبدى فيها الاختيار واضحاً ليست حالات استثنائية ، ولا نادرة تطرأ على مجرى الأشياء ، بل هى فى صميمها تطبيق لقاعدة عامة قاعده العالم وقاعدة الحياة . ففى كل مكان وزمان اختيار . هنالك اختيار فى أعضاء حسنا حين تؤثر بالادراك جانباً من جوانب العالم دون جانب آخر . وهنالك اختيار فى فوضى الادراكات الحسية ، فبعضها يتم له البقاء

(١) انظر فى ذلك من ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ من كتاب جيمس « بعض مشكلات

الفلسفة » .

وبعضها يمضى الى فناء . هنالك اختيار فى العلم والعمل ، فى الفن والأدب هنالك اختيار فى حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا ، وننتسب بها ونناضل من أجل تحقيقها ، وهنالك اختيار فى الفلسفة ، وفى الدين ، فى المذهب الذى نعتنقه ، والعقيدة التى نشرب بها .

الإنسان دائماً حر مختار ، وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية ، وتستبان خصائص العالم ، والاختيار يعنى من الماضى وينفذ خلال الحاضر وينطلق الى المستقبل . وفى كل اختيار بداية عادة ، أو نهاية قانون ، وإشارة الى امكانيات مستقبلية سيتقرر مصيرها باختيار جديد .

ان هذه النظرية تلقى على كاهل الإنسان مسئولية ضخمة ، فهى لاتجعلنا مجرد حلقات فى سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجية عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لايد لنا فيها ، وإنما يتمثل فى هذه المسئولية فاعلية الإنسان فى العالم ، وقدرته على الخلق والابداع » (١) .

وذلك الى الحد الذى دفعه الى القول بأنه ليس الفلاسفة القائلون بأن العالم يتحسن بغض النظر عن ارادتنا أقل خطأ من القائلين بأن العالم سيظل على سوءه رغم ارادتنا . فنحن وحدنا نستطيع ترقية العالم ، وفى وسعنا أن نهض بتربيته بفضل ارادتنا (٢) .

وقد وصل وليام جيمس الى حرية الإرادة عن طريق اقتناعه بأن المصادفة تلعب دوراً فى سير الأحداث ، بعد أن أعطى للمصادفة معنى مغايراً تماماً لما ألفناه منها . وفى هذا الصدد يقول « ان لذة كلمة المصادفة لم تأت الا من افتراض أنها تدل على شيء إيجابى ، وأنه اذا حدث شيء بالمصادفة ، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقى ومناقض للعقل ، ولكن المصادفة لا تدل على شيء من هذا القبيل . فهى لفظ سلبي نسبي ، ولا يعطينا حكماً ما على الشيء الذى وقع هو خيراً عنه الا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطاً بشيء آخر ، فليس وجوده مرتبطاً بوجود أشياء أخرى مسابقة فى الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ، ولا ناشئاً بالضرورة عنها .. وما أريد أن أوجهكم اليه بنوع خاص هو أن وصف الشيء بأنه « مصادفى » لا يخبرنا شيئاً عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشيء فى نفسه ،

(١) من المرجع السابق للدكتور الشنيطى ص ١٦٢ ، ١٣٦ .

(٢) من « المفكرون » للاستاذ عثمان نويه ص ٣٤٦ .

فقد يكون خيرا وقد يكون شرا . وكل ما يقصد بتسميته « مصادفيا » هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة إلينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر إليها من خارج أو عندما ينظر إليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها لا ينفى امكان اتصافها فى ذاتها بصفات ايجابية ، وبالوضوح ، وبأنها لم توجد الا فى وقتها ومكانها المناسبين لها ولا ينبىء وصفها بأنها مصادفة الا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقا من كل القيود ، بل لا يتصف به ما دامت المسألة مسألة مصادفة ، الا حين يوجد بالفعل ، وانه لمن السهولة بمكان أن نتصور العالم على هذا النحو .

وهذا الفهم الخاص لمعنى « المصادفة » الذى يستقل به وليام جيمس يدفعه الى الايمان بعالم مستمد من هذا الفهم ، ولذا فهو عالم متعدد ، ومتغير ، ومعرض للخطر لكنه غير معرض للفناء . وفى هذا الشأن يقول « فدهونى الآن اذن أقول من غير موارد أو التواء : العالم لغز عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى تكونها نحوه . وان نظرية اللاجبر التى ادافع عنها - نظرية حرية الارادة بمعناها الدائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف - تصور العالم عالما معرضا للخطر ، وقابلا لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه اذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلا أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولا مستحيلة الوقوع » (١) .

\* \* \*

وفى هذا الشأن - شأن موقف جيمس من « الصدفة » يقول الأستاذ محمود زيدان « من البديهي أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل فى الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من جيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقى يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها بأصل العالم أو بالقانون - لا تنتظر ذلك وانما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى ، كما رأى الزمن والنقص مؤديين الى حل لبعض المشاكل .

(١) عن كتاب « العقل والدين » من تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود

يقول جيمس « ... لا نعى بالصدفة سوى انه لا شيء فى العالم — مهما كان كبيراً — يمكن القول بأنه يتحكم مطلقاً فى مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت ان للصدفة وجوداً حقيقياً فليست جاداً فى ذلك . لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك ، وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال ( الصدفة فى الكون ) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما أرجو عمله ان اصل الى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى . . أنا أريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفة لا تعنى أكثر من التعدد . . ان تشبثت بعالم كامل الصنع فانى لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به » (١) .

وكان تصور جيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية ، والجبرية قول الواحدة المطلقة ، وبدا يكون الاختيار والصدفة قول التعدد . ويعرف جيمس الاختيار بأنه القول بأن للأجزاء قدراً من التدخل الحر على بعضها ، وان التحققات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحققات . معنى الاختيار أن للممكنات وجوداً بل تكون جزءاً من الواقع . . يرى الاختيار أن مقولة الامكان ثلاثة ( الى جانب الضرورة والاستحالة ) بل هو المقولة الرئيسية » (٢) .

## المبحث التاسع

### موقف هنرى برجسون من حرية الإرادة

الفيلسوف هنرى برجسون Henry Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) فلسفة مفرطة فى عمقها عن حرية الإرادة ولهذه الفلسفة ملامحاتها التاريخية التى يعرض لها الدكتور زكريا إبراهيم (٣) قائلاً : « حقاً ان الفلاسفة فى كل زمان اهتموا بالبحث فى معنى الحرية والخوض فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولكن الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت فى الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا ، وكانما احتلت الحرية فى تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى ( خصوصاً عند مفكرى الجامعة )

W. James : Dilemma of Determinism in «Essays In Pragmatism» p. 47 - 61. (١)

(٢) عن « وليام جيمس » المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) فى مؤلفه عن « برجسون » ص ٧٤ وما بعدها .

منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكرى العصور الوسطى .

ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعل أشهرها نظرية فوبيه Fouillée ( فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية » ، ونظرية بوترو Boutroux فى رسالته الموسومة باسم « الامكان فى قوانين الطبيعة » ) ، هذا علاوة على تلك الشذرات الهامة التى نشرها رينوفيه Renouvier للفيلسوف المغمور لكيبه Jules Lequier ( المتوفى فى سنة ١٨٦٥ ) تحت عنوان « تحليل الفعل الحر » و « قوة فكرة الضرورة » .

وقد فطن بعض النقاد الى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون فى الحرية ونظرية رينوفيه التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكيبه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتفى برجسون أثر لكيبه فى دراسته للإرادة والحرية ابتداء من « الفعل الحر » الذى تعبر به الحرية عن نفسها . وسنرى فيما يلى الى أى حد تأثر برجسون بنظرية كل من لكيبه ورينوفيه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الإرادى هو خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرك نفسه ...

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما اذا كان الانسان حراً ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما تكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الانسان تتمثل فى قدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل الى التنبؤ بها وبحيث أننى حينما اتساءل عما اذا كنت سأقوم بهذه الرحلة أم لا مثلاً ، فان كلا الحليين لابد أن يكون ممكناً ، دون أن يكون فى استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقر عليه قرارى .

أما دعاء الحتمية العلمية أو الحتمية الطبيعية déterminisme physique فانهم قد ذهبوا الى انكار وجود مثل هذه الحرية مستندين فى انكارهم الى فكرة العلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآلية الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم انكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هى تستند فى انكارها الى تحليل الفعل الإرادى ودراسة الخلق le Caracière وتلك هى الحتمية السيكلوجية .

ولابد للفيلسوف الذى يتصدى لدراسة مشكلة الحرية من أن يعرض لنقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لاثبات وجود الحرية

باعتبارها واقعة لاسبيل الى انكارها . ولكن برجسون لا يريد ان يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول في خاتمة المطاف ان يبين لنا ان هذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى ان الحرية واقعة تشاهد ، وليست مشكلة تحل ...

كما يذهب برجسون أيضاً الى « انه مهما كان تصورنا للعلية ( اى مبدأ السببية الطبيعية ) فان من المؤكد ان هذا التصور لا يهدم الحرية . ذلك لاننا اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية عليّة صارمة واطراداً ضرورياً ، فان معنى هذا أننا ننكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هي التي ستجعل من الذات التي تدوم ( في نظرنا ) قوة حرة (١) .

وأما اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية ( على حد سواء ) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضروري بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا الى كل من الطبيعة والذات تلقائية حية فيها يحل « الامكان » *contingence* محل الضرورة *necessité* واذن فان كل تصور واضح للعلية لابد ان يؤدي بنا الى فكرة الحرية الانسانية لان هذه الفكرة هي نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة العلية .

ولكن ما دمنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكولوجية ، فلم يبق علينا سوى ان نلتجئ الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دى بيران *Maine De Biran* من قبل . وهل من حرج على الفيلسوف في ان يلتجئ الى الشعور المباشر الذي هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الاولى في التجريب ؟ ان الذات لتشعر بانها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة اولية لا يمكن ان يرقى اليها الشك ، فلماذا لا نقول ان في مجرد شعورنا بتلقائية افعالنا اكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع ان ما نسميه بالحرية ان هو الا علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه ، واذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد او للتعريف فذلك لاننا احرار بالفعل . حقا اننا كثيرا ما نحاول ان نعرف الفعل الحر او ان نحدد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن ان تنجح في الكشف عن حقيقة « واقعة » حين لا تمت الى الثبات والسكون والمكان بادنى صلة .. » (٢) .

\* \* \*

(١) وللهذه الفكرة وثيق صلة بمقيدة خلود الذات التي يقوم عليها علم الروح الحديث والتي ساهم برجسون في تحقيقها بوسائل عملية انتهت به الى نتائج ايجابية .  
(٢) عن المرجع السابق ص ٩١ ، ٩٢ .

وفي هذا الشأن يتحدث أيضاً الدكتور مراد وهبة قائلاً : « ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر ، وإنما ينقد كذلك فريق الحرية من حيث أن كلا من الفريقين يقرر ضمناً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « اجبر أم اختيار ؟ » ان الحرية واقعة وليست اشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة وعن الوجود الانساني خاصة . وهى واقعة أولية ، وما هو أولى لا يقبل البرهان بل هو نقطة البداية لاي برهان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة ، والعلاقة الضرورية تفضى بدورها الى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره الى الحتمية ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعاً للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال ان التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل، بل اشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، او بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن ان نلتقطها لها ، ( أى لتلك الوحدة ) أو بين ما ندركه ادراكاً مباشراً عن طريق الشعور ، وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزي .

والواقع أننى حينما أبحث عن الحرية فان هذا لايعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تسائل عن حقيقة وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافاً للحرية . فالحرية تعنى « أن يكون الانسان هو ذاته ، وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » . ومن ثم فانه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات وجودنا ، وأن المظهر الخارجى للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » . ألم يقل برجسون ان « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وان ذواتنا تطالب بحقها الشرعى فيه ؟ »

ونحن من أجل ذلك نادراً ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك ان معظم أفعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حراً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله حقيقة . ولكن اذا ما تكرر الفعل فانه سرعان مايتصف بالآلية . ومن هنا يفرق برجسون بين ضربين

من الوجود الانساني فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات الى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتقاء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها ...

ولما كان الوجود الانساني فى نظره ديمومة فان الذات الانسانية لا بد وأن تكون مجرد امكانية لا محدودة . وهى فى ذات الوقت تجد نفسها امام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلية فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندمجة فيها . ولا بد لها من أن تتخذ منها وسائل تصل عن طريقها الى تحقيق نفسها .

حقاً أننى أنا الذى أكون نفسى على نحو ما أريد أن أكون ، ولكننى أكون نفسى ابتداء من شئ ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع الى ذاتى وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة القدر فى تصويره للحرية ، ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ...

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلاً ، أنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل . انه هنا وهناك ، فى الباطن وفى الظاهر ، انه يطفو على السطح وقد يغوص حتى الأعماق ، يروح ويحيى بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . من أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائماً على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وادراك جوهر الحياة الباطنية هو فى ذات الوقت ادراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالاً سيكولوجياً بالأنا . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا ، أن الأنطولوجيا إحدى تركيبات السيكلوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة ، كيفية متحركة متطورة وذات طابع تاريخي ؟ .. « (١) .

\* \* \*

كما يلاحظ برجسون أيضاً أن أنصار نظرية التطور قد بشروا بالجبرية فى دورة الصراع والبقاء والانتصار : « لقد نظروا الى أجناس الحيوان والانسان من خلال مجهر ، وحكموا بالظواهر دون سواها فسخروا

(١) من « المذهب فى فلسفة برجسون » طبعة ١٩٦٠ من ١٢٤ - ١٢٧ .

من فكرة حرية الإرادة عند الإنسان . لقد أحالوه مصنعاً آلياً ، وأحالوا الطبيعة آلة هائلة من الروافع والمزالج والمسامير الحلزونية . ودعونا أن نخر سجداً لاله الاستسلام العظيم ، لأن السلامة في الاستسلام كما قالوا .

وهذه النظرية الخاطئة لا تبدو صحيحة الا لقبولنا فكرة الزمن على أنها الحركة الآلية الميتة للحظات موقوتة في المكان ، كالحركة الآلية الميتة للمقربين على ميناء الساعة . ولو كان هذا هو التفسير الصحيح للعالم لكان في أعمال الإنسان من الحياة والحرية ما في إيماءات العرائس المطبوعة على شريط السينما . ففي حالة هذا الشريط تكون اليد العليا لقوانين الآلة . فالحركة والزمن تتحكم فيهما آلة التصوير وسرعة أشباح الشاشة يمكن أن تستبطن أو تستحث . ويستطاع إدارة الشريط من آخره الى أوله فتعكس كل قوانين الزمن .

لكن الأساس الجوهرى في زمننا الحقيقى — فيما يعتقد برجسون — هو عدم امكان رجوعه ، لأن الزمن نمو ، والنمو لا يدخل في باب الآلية بل في باب الحركة ، والمتحرك لا يرد على نفسه ... ولا يعيد نفسه ... وليس المستقبل نتيجة آلية للماضى ، ذلك بأنه اذا كانت كل لحظة في الحاضر فريدة ، فكل لحظة في المستقبل فريدة كذلك . والنمو لا يتبع قوانين صارمة جامدة ...

واذا أثبتنا أن الإنسان حر بدت نظرية داروين في التطور في ضوء جديد . فالإنسان ليس العوبة آلية في يد التنازع المادى القاسى لبقاء الأصلح . فالحياة ليست نتاج القوانين الآلية ، وهى ليست كالنهر يجرى بقوة الجذب من المهد الى اللحد ، بل ان تيار الحياة ليدفع بالإنسان أماماً وعالياً في طريق التطور . والقوة الدافعة ليست خارجة عن الإنسان ، بل هى في داخله . ان الحياة فنان يعمل من تلقاء نفسه ، فهى تبشر في كل لحظة بأنها ستزدهر وتغدو شيئاً لم يخطر بالبال . إنها تنبع من حقيقة رائعة لا يعرف كنهها ، وان روحاً قدسية لتكمن في قدرتها على التقدم . فالواقع أن جوهر حياة الإنسان الخلاقة هو الله . — الله هو الحياة والحياة تدفع الى أعلى على الدوام .

حتى الموت ! ان تيار الحياة ليمتد بعد موت الفرد ، وهو باقى بعد انقضاء لحظة الفشل ، وميل المادة الى تحطيم نفسها . واذا ضرب تيار الحياة في طريق مغلقة ، فان ينابيعه الكثيرة تحفر مجرى جديداً ، فاذا سيله العارم يصيب نجاحاً جديداً خطيراً . والحياة لا يقتلها فشل موقوت ، ولا يمكن أن يصد تدفقها .

وتكمن فينا جميعاً دفعة الحياة تلك قاهرة لا تقهر ، هذه الشرارة الحية ، هذه الطاقة التي تتدخل خلصة ومن تلقاء نفسها في أحط أنواع المادة وتتلاءم معها ، ثم تسيطر عليها شيئاً فشيئاً . هذه الطاقة تنطلق آخر الأمر حرة في الإنسان ، وتعبّر عن نفسها أروع تعبير في النفس الخلاقة . . . وهذه الدفعة الخلاقة لا تكمن في الفنان وحده ، بل تكمن في كل واحد منا . إنها القوة التي تدعم كل فكرة نبيلة ، وهي النشوة في قبة العاشق ، كبهجة الأم بميلاد طفلها ، والبركة التي تصاحب كل عمل طيب ، والأمل الذي يستشعره كل مؤمن بمصيره الخالد » (١) .

وهكذا يربط برجسون بين فلسفته في خلود الإنسان ، وبين نظريته في التطور المحكوم بعوامل روحية كامنة في باطن الإنسان ، وأيضاً بين إيمانه بحرية اختيار نابعة عن هذه العوامل نفسها التي تكفل للإنسان الخلود والتطور ، بالإضافة الى إيمانه بأن الإنسان لا يحيا في الزمن ، بل أن الزمن هو الذي يحيا في الإنسان ، لأن الزمن خالد وباطني أيضاً . فالإنسان هو سيد الزمن وروحه ما دام الزمن حياة العقل ، كما أن النمو حياة الجسم . وهذه كلها عوامل تتضافر معاً في نفى جبرية الإنسان ، وفي اثبات حريته .

## المبحث العاشر

### موقف سارتر

#### من حرية الإرادة

إذا كان بحثنا الحالي يستند - في جوهره - الى فلسفات متنوعة تلتقى عند الطابع الروحي ، وبالتالي عند الربط بين حرية الإرادة والغاية الخلقية من الحياة ، فإن ذلك لا يمنع من أن نعرض في عجالة لموقف فلسفة غير مرتبطة إطلاقاً بأي طابع روحي ، ولا باتجاه عقيدى معين ، وهي الفلسفة الوجودية التي لها أنصارها من الكاثوليك ، كما أن لها أنصارها من الملحدين أيضاً .

وعلى رأس هذه الفئة الأخيرة جان بول سارتر Jean Paul Sartre ( ولد في سنة ١٩٠٥ ) الفيلسوف الفرنسي المعاصر . ويضيق المقام الحالي عن محاولة عرض فلسفته عرضاً كافياً ، وإنما يكفي أن نقرر أن الوجودية

(١) عن كتاب « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠ ص ٤٦٠ - ٤٦٤ .

— بوجه عام — تقوم على جملة دعائم منها أن وجود الانسان سابق على ماهيته « ونعني بذلك — كما يقول سارتر — أن الانسان يوجد أولا ، ثم يتعرف الى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده . فاذا لم يكن للانسان فى بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للانسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود .

والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا . لكننا لا نعنى بها سوى أن للانسان كرامة اكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لأننا نعنى أن نقول ان الانسان يوجد اساسا — ثم يكون . وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعنى أنه يمتد بها الى المستقبل . فالانسان مشروع يمتلك حياته ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب .

وقبل أن يكون الانسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ، ولا حتى فى سماء الدكاء . ان الانسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يناله الا بعد أن يكون ما يهدف الى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن يكونه ، لأن ما يفهمه عادة من الرغبة أو الارادة هو أنها قرار واع نتخذه غالبا بعد أن نكون قد صنعنا انفسنا على ما نحن عليه . فقد أرغب أن أنضم الى حزب من الأحزاب ، أو أن اكتب كتابا ، أو أن أتزوج — لكن فى حالة كهذه فان ما يسمى عادة باسم ارادتي ان هم الا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوا ، فاذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالانسان مسئول عما هو عليه . واذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وصفها كل فرد وصيا على نفسه ، مسئولا عما هي عليه مسئولية كاملة .

وعندما نقول أن الانسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعنى أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة « ذاتية » لا ينبغي أن تفهم الا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يابهون الا المعنى واحد

من المعنيين ويوجهون له النقد . ان الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية من جهة اخرى ، والمعنى الثانى هو المعنى الاعمق فى الوجودية .

وعندما نقول أن الانسان يختار لنفسه لا نعنى أن كلا منا يجب ان يختار لنفسه ، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الانسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق . انه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى خلقه لما نريد ان نكونه الا ويساهم أيضا فى خلق صورة الانسان كما نتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون . ان اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار واعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، ونحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا ، ومن ثم فهو خير لكل الناس ؟

ثم اذا كان الوجود سابقا على الماهية ، واذا كنا سنشكل الصورة التى سنكون عليها اثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون وافعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذى سنجد فيه أنفسنا . وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التى سنكون عليها ليست شيئا يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شىء يخص الناس جميعا ، والعصر كله الذى تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس « (١) »

• • •

وفى مبادئ الوجودية الكثير مما يثير الاستغراب ، ومما لم بقم أى دليل على صحته . ومن هذا القبيل مثلا الزعم بأن الانسان « اذا لم تكن له فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه » . فكان الوجود المادى - على هذا الوضع - هو كل شىء للانسان ، كما أن الانسان هو كل شىء فى هذا الوجود المادى . وكلتاهما قضية فلسفة كبرى يعوزها الدليل المقنع الذى لم تحاول هذه الفلسفة ولو مجرد محاولة اقامته . بل ان هاتين القضيتين تتعارضان - فى ظاهرهما بالأقل - مع أبسط الحقائق الوضعية للحياة .

(١) عن « الوجودية مذهب انسانى » تأليف جان بول سارتر ترجمة الاستاذ

ثم انظر سارتر وهو يقول ان « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس « ذاتيتها » مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد اليها ، لكننا لا نعنى بها سوى ان للانسان كرامة اكبر مما للحجارة او للمنضدة » ... فهل ينفى هذا القول ادراك سيطرة نواميس الطبيعة على الكثير من جوانب النشاط الارادى للانسان ؟ وهل من الضرورى الفناء هذه الحقيقة الوضعية الواضحة حتى يكون للانسان كرامة اكبر مما للحجارة او للمنضدة ؟ .. ثم اذا فرضنا جدلا بعد ذلك صحة هذا المبدأ او ذاك من مبادئ الوجودية فما علاقتها بنفى « الطبيعية البشرية لانه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة ، وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة لديه عن كل » ؟! ...

ان هذه الفلسفة الكلامية تتميز أيضا بكثير من الغموض ، بالإضافة الى انها تقوم على عدة دعائم افتراضية لم يقم الدليل على صحتها ، وبسبب المقام الحالى عن مناقشتها . وانما يعنىنا منها هنا جانبها المتصل بتأكيد حرية الفرد المقيدة بان الانسان لا يستطيع تجاوز « ذاتيته » الانسانية . ولعل هذا الجانب هو اصح جوانبها بالإضافة الى تأكيد التضامن الاجتماعى ليس بين أبناء المجتمع الواحد ، بل أيضا بين أبناء العصر الواحد للانسانية جمعاء .

وفى هذين المبدأين لم تأت الوجودية بعديد ، لأنهما يقعان فى الأساس من فلسفات سابقة كثيرة ، بما فيها الفلسفة الاغريقية ، وان كانت الوجودية قد حاولت الوصول الى أسانيد جديدة لهما ، تتراوح فى مدى توفيقها وأصالتها . وأية كانت قيمة هذه الأسانيد ، فهذه هى اجمالا - وفى ايجاز شديد - فلسفة الوجودية عن حرية الإرادة الانسانية ، كما يراها جان بول سارتر . وفى نقدها يقول الأستاذ حبیب الشارونى بحق « لقد أراد سارتر ان يؤكد الحرية الانسانية وألح فى معنى الحرية حتى وصل به الإلحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألماني . اما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية .

كان سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد ان تصور

برجسون للحرية لا يقف عند الخط بين التلقائية وبين الحرية ، وإنما هو يمضى ليجعل من الحرية خلقا متجددا . (١) ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفني الذى هو خلق وإبداع . فكان برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وإنما يرتفع بمعناها الى فكرة أسمى هى فكرة العمل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الانطولوجى للوعى .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى ، وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريبا من التلقائية اللاعقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختبار ، وخالية بالتالى من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختبار نفسه هو الذى يضى عليها معانيها ودلالاتها . فالاختيار اذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيرا عن التلقائية .

وهنا نتساءل اليس هذا الاندفاع نوعا من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينتهى الى اثبات نقيض الحرية ؟

ان الانسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول - أى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الانطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشرط الأول من عبارة سارتر ، وهو الترتب الذى يؤكد ان الانسان مجبر . واذن فالتركيب الانطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان ، وإنما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فاذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الانطولوجى الذى يجعل الانسان مقسورا على الحرية تبينا مباشرة الخاصية التى تفتقر بها الحرية السارترية عن نظرية برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الانسان هى حرية يلزمها الاحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل

---

Bergson : Les Données Immédiates De La Conscience, (١)  
p. 129 - 130.

من القلق شعورا ملازما لادراك الانسان لحرية . ان التركيب الانطولوجى للانسان يعنى انه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الانسان مهجورا ومنعزلا من جميع النواحي بحيث يشعر ازاء كل فعل بالمسئولية والقلق .

والانسان فى فلسفة سارتر ليس معزولا فحسب ، وانما هو معزول وفى الوقت نفسه - بمقتضى عزلته - مقصور على الحرية . فنظرية سارتر فى الحرية تريد الانسان حرا فى سلوكه وتريده فى الوقت نفسه ملزما على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الاحساس بالعزلة فحسب ، وانما يصدر كذلك عن الاحساس بالقصر على الحرية . وبهذا القلق تتميز الحرية السارتريّة عن الحرية عند برجسون . فليس فى حرية الانسان عند برجسون احساس بالعزلة ، كما أنه ليس فيها احساس بالقصر ... فالفعل الحر يجد فى فلسفة برجسون ما يستند اليه - انه يجد ماضينا بأكمله . واذن فليس هناك احساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالى ما يبعث على القلق ، وانما هناك ، كما رأينا ، احساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس فى الحرية عند برجسون احساس بالقصر : ان الفعل الحر فى فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفنى عن الفنان . وليس من شك فى أنه ليس هناك أى قسر أو اجبار على العمل الفنى . وانما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كى يعطى نتاجا فنيا جديدا . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر (١) . انها محاولة من الانسان لأن يسمو الى مستوى فعل الخلق . والحرية التى تعنى الارتفاع الى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثا على القلق ، وانما هى تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها فلسفة سارتر .

أجل أن سارتر يحاول أن يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث أنها تضع مصير الانسان بين يديه وتجعل الأمل قائما فى العمل فحسب (٢) . غير أن منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قائمة . وبهذه التشاؤمية القائمة تفترق كذلك الحرية

---

Bergson : L'Evolution Créatrice p. 138.

(١)

Sartre : L'Existentialisme Est Un Humanisme p 62 - 63. (٢)

السارترية عن الحرية عند برجسون ، وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هي - بعكس فلسفة برجسون تماما - حرية اعدام لا حرية خلق ...

أجل ان سارتر يرى أن الحرية التى يتميز بها الانسان عن العالم انما ترجع الى قدرة الانسان على الاعدام والملاشة ، وان هذه القدرة التى تتيح للانسان مجال الحرية لا بد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه اذا كان العدم هو الذى يتيح للانسان أن يكون حرا فان الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن تكون بناء على ذلك الا حرية ملاشة واعدام . انها تفصل الانسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهى تعمل من هذه الناحية على افقار الانسان ذاته . ومن هنا كان الوعى فى فلسفة سارتر وجودا لأجل ذاته يسعى دون أمل فى أن يكتمل وأن يصبح وجودا فى ذاته ، أى فى أن يصبح ملاء ووجودا ممثلا كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هى التى تتيح للانسان أن يحدث فى العالم شيئا من النقص والفراغ ، فهى من هذه الناحية تعمل على افقار العالم ذاته .

الحرية اذن فى فلسفة سارتر هى حرية اعدام وافقار مستمرين وهى بذلك لا تفترق فحسب عن الحرية فى فلسفة برجسون ، وانما تكاد تذهب الى النفيض منها . ان الحرية فى فلسفة برجسون خلق وابداع متجددين وهذا يعنى بالتالى انها حرية اثناء مستمر لأن الخلق والابداع يعنى هذا الاثناء ويتضمنه ... (١) » .

ونضيف الى ذلك أن حرية سارتر واقعة مادية سلبية غير مرتبطة بأية غاية خلقية ، وفى ذلك ما يميزها عن حرية برجسون الايجابية التى تحاول انقاذ القيم الروحية التى أطاح بها المذهب المادى ، والتى تريد أن تذكر بنى البشر بأن الكون المادى ليس مقرا لهم ، فهى حرية مرتبطة بالروح « التى قد تعلو بها الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو فيها العقل حتى يحطم قيود المكان والمادة » ... وذلك على حد تعبيره .

ويلاحظ الأستاذ سلامة موسى أن الفلسفة بوجه عام يمكن البرهنة على صحة قواعدها ، ولكن الوجودية تلقى بقواعدها كما لو كانت قواعد دينية ، وان خلت من الأساس للأديان الكبرى من حيث الايمان بالله ( وهذا القول يصدق فحسب على جناحها الملحد الذى يتزعمه سارتر ،

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى

١٩٦٣ من ١٨٢ - ١٨٥ . وراجع أيضا من سارتر « المفكرون » للأستاذ عثمان نويه ١٩٧٠

من ٥٢٤ - ٥٢٦ .

أما جناحها الكاثوليكي الذي يتزعمه جابريل مارسيل Gabriel Marcel فلا يصدق عليه هذا الوصف (١) .

أما انها مذهب ضار فذلك لاسرافها في الفردية ، فالانسان عند الوجوديين مسئول أمام نفسه ونفسه فقط ، وليس مسئول أمام المجتمع ولا أمام الله . ثم هي مع ذلك تفرض للانسان حرية الاختيار ، كان المجتمع بعاداته ، ولغته ، وسنى الطفولة التى تتكون فيها المركبات وتكاد تتجمد ، والوسط الثقافى والاجتماعى ، ووطاة الحوادث وتنوعها ، كل هذا لا يؤثر فى تكوين الفرد أو توجيهه ، اذ هو حر فى الاختيار . ونسى سارتر أنه اختار الضرورة ، اختيار الجبر (٢) .

## الفصل الثالث

بعض الجوانب العامة  
فى الإرادة والعقل

### المبحث الأول

عن تعريف الإرادة الحرة

مع ثبوت حرية الإرادة كحقيقة فلسفية فان بعض الفلاسفة قد لاحظ صعوبة تعريفها ، فكل - تعريف للحرية - بحسب برجسون مثلا - لابد أن ينتهى الى تقوية حجة أنصار الجبرية : « ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فاننا لابد أن ننتهى الى انكار وجودها . وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، اذ يتوصلون فى نهاية الأمر الى نفس النتيجة التى توصل اليها خصوم الحرية (٣) . والواقع أن ما نسميه بالحرية هو - كما يقول برجسون - مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل الى تعريفه ، فذلك لسبب

(١) بل لقد أعلن جابريل مارسيل اقتناعه بصحة الظواهر الروحية ، وبوجود صلات مستمرة بين عالمى الغيب والشهادة وقدم عدة كتب لوسطاء ، ولبحاث روحيين ( راجع ما سبق فى ص ١٣٣ هامش (٣) .

(٢) عن كتاب « هؤلاء علمونى » يناير ١٩٧٢ ص ٢٥٢ .

Bergson : Essai Sur Les Données immédiates de la (٣)

Conscience p. 167.

بسيط هو اننا احرار فعلا . وما يغفل التحليل لابد ان يكون شيئا او موضوعا لا حركه او تقدما *progrès* . كما ان ما يقبل القسمة لابد ان يكون امتدادا او مكانا لا دواما وزمانا ..

فنحن اذن لانستطيع ان ننكر الحرية الا اذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا . ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول ان يجد للحرية موضعا ثابتا في عالم الاشياء ... »

يبد اننا لنا في حاجه الى فهم مضمون الحرية من اجل الشعور بها فان فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية - كما قال بحق دى بيران *Maine De Biran* (١٧٦٦ - ١٨٢٤) - هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الاولى التى يقدمها لنا الحس الباطنى الا وهى الشعور بالجهد *le sentiment de l'effort* وماذا عسى ان تكون الحرية في الحقيقة ان لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ ان الفلاسفة العقلين ليتطلبون ادلة تقيم على اساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة ... » (١) .

وهذه الصعوبة في وضع تعريف لحرية الارادة لا تقتضى بالضرورة استحالة هذا التعريف . وليس لاي تعريف لها ان ينتهى بالضرورة الى تقوية انصار الجبرية - على ما لاحظته برجسون - الا اذا كانت الجبرية حقيقة واقعة لابد ان تطل برأسها من نايأى تعريف قد يوضع للحرية ، هذه الجبرية التى تنفيها شواهد جمة .

وحتى مع التسليم بان الارادة عبارة في جوهرها عن شعور وجدانى بالحرية فان كل شعور يحتمل اكثر من تعريف بحسب الزاوية - او الزوايا - التى ننظر اليه منها ، وبغير ان ينتهى حتماً تعريف هذا الشعور بالحرية الى نفيه والى اثبات نقيضه ، اللهم الا اذا كان هذا الشعور محض وهم وخداع حواس .

والدليل على ذلك ان برجسون ، وهو بصدد ابراز صعوبة تعريف للحرية قام بوضع هذا التعريف عندما نظر اليها من الزاوية التى اقتنع بها وهى « انها مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه » . فهذا تعريف قد يكون مناسباً للحرية حتى وان رفض صاحبه ان يسلم له بهذه الصفة ، لانه يريد ان يصل الى ما هو اعمق منه ، كما هو شأن كل نظر ثاقب لا يرضيه اقل من النفاذ الى لب الامور ، مهما كان النفاذ محفوفاً بالمشقة والصعاب .

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم : طبعة ثانية ص ٢٢ .

وعلى أية حال فمن الجائز أن ننظر الى هذه الحرية من زاوية معينة فنقول مثلاً « ان الارادة الحرة تمثل قدرة الانسان على أن يتخذ موقفاً أو آخر من نواميس الحياة » . أو « هي قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين » . أو « هي قدرة الذات على أن تشق لها أسلوباً ما في الحياة ، ولو عن طريق الألم والنضال » .

ومن زاوية أخرى يمكن أن نقول أيضاً « هي قدرة الانسان الطبيعية التي استمدتها من قدرة الطبيعة على الفكر والحركة » . أو « هي هذه القدرة على التأمل والحركة التي يستمد منها الانسان جل عناصر وجوده وارتقائه » ... وهكذا يمكن أن تتعدد التعاريف في اتجاه معين أو في آخر ، وقد لا يخلو أى تعريف منها من جانب أو أكثر من الصحة ، حتى اذا تعدر الوصول الى تعريف يمثل الصحة كاملة كما هو الشأن في تعريف أية جزئية صغيرة من جزئيات الحياة .

• • •

ومن الجائز أيضاً أن يستمد الانسان تعريفاً للحرية من نفس الزاوية التي نظر اليها منها مين دى بيران Maine De Biran من ناحية أنها « جهد لازم للانسان كيما يدرك ذاته باعتباره علة حرة » . وفي هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم : « واذا كان الانسان يدرك ذاته فانه لا يدرك هذه الذات الا باعتبارها علة ، وقوة ، واردة ، وجهداً ، وفعلاً ، وحرية . وتبعاً لذلك فان الواقعة الاولى عند دى بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد اليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه ادراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرة تعمل وتشرع في الحركة بارادتها الخاصة .

ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة « انا أفكر فأنا اذن موجود » بعبارة الجديدة : « أنا أريد ( أو أنا أفعل ) فأنا اذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا ادرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا اذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول « اذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى الى المبدأ الأول لكل علم حين قال « أنا أفكر فأنا اذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » فان في استطاعتنا أن نقول - تصويهاً لهذه المقالة - مستنديين في الوقت نفسه الى شهادة الحس الباطني التي لا ترد « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي فأنا اذن ادرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا اذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة » (١) .

(١) عن « مشكلة الحرية » . ص ٢٢ - ٢٥ .

ومن الجائز أيضاً أن ينظر الى الإرادة الحرة بوصفها مصدراً لاشور وبالاطمئنان أو بالقلق ، وبالسعادة أو بالشقاء ، وبالتالي للتفاؤل بالحياة أو للتشاؤم منها . فيقال مثلاً ان الإرادة الحرة هي القدرة التي تحرك وجدان الانسان الى الاحساس بأحد هذه الأمور دون الآخر ، فتعرف الإرادة الحرة عندئذ بأهم آثارها المباشرة ، وبأخطر دليل فيها وهو شهادة الوجدان . وهذا من شأنه أن يثير سؤالاً من نوع آخر يحسن أن نعرض له اجمالاً في المطلب الثاني ، وهو هل يصلح التسليم بتوافر هذه الإرادة الحرة أن يكون مصدراً صحيحاً للتفاؤل أم للتشاؤم ؟

## المبحث الثاني

### الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

#### عن فلسفة شوبنهاور

هذه الإرادة الحرة من المفروض أن تكون مصدراً للتفاؤل بمستقبل الانسان وبمصير الحياة ، ولايمان الانسان بنفسه ، وبعدالة القوانين المهيمنة على الحياة ، ولكن هذا لا ينفي أنها تعد مصدراً من مصادر التشاؤم في بعض الفلسفات ، ومنها بوجه خاص فلسفة شوبنهاور الذي يؤكد أن مصدر العذاب في العالم هو الإرادة ، وأن المعرفة العارية عن الإرادة هي سبيل الخلاص ، اذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى ، وحالة الآلهة أنفسهم ، لأننا نصير برهة من الزمان أحراراً من نير الإرادة المقيت ... » .

والعلة في هذا عنده أن كل انسان له وجودان : وجود كرامة ، أي كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات فيكون فريسة للألام ، ووجود تأمل موضوعي خالص ، يصير فيه ذاتاً عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعي الا فيها ... » (١) .

ولا محل للدخول في هذه التفاصيل إلتى لا تلزم هنا ، لأن الحديث هو فحسب عن هذا الوجود الإرادي للانسان العادي الذي هو موضوع الدراسات الانسانية بوجه عام ، والخلقية — الفلسفية بوجه خاص ، والتي قد لا تعنى كثيراً بالفيلسوف ، ولا بالفنان العبقرى الذي قد يتطلع — بحسب شوبنهاور — الى تعطيل ارادته عن طريق المعرفة والتأمل الموضوعي الخالص الذي قد يحرقه — ولو الى حين — من ربة الألم والعذاب في العالم .

(١) عن « شوبنهاور » للدكتور عبد الرحمن بدوي طبعة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

كما لا محل للذهاب مذهبه في أن الغلبة في الإنسان للإرادة لا للعقل .  
 أي أن الإرادة - لا العقل ولا المعرفة - تمثل الجوهر الحقيقي الباطن  
 للشخصية ، لأن فلسفة شوبنهاور قائمة في هذا الشأن على حجج واهية  
 يضيق المقام عن سردها ومناقشتها ، بل تكفى الإشارة إلى أن المذهب  
 السائد في الفلسفات القديمة والحديثة معاً يعطى الغلبة للعقل لا للإرادة  
 في بناء الجوهر الحقيقي الباطن للشخصية الإنسانية ، وهذا التقرير يغنى  
 عن الدخول في أية تفاصيل أو مناقشات جدلية قد تخرج عن نطاق  
 موضوع « التسيير والتعجير » الذي لا يتطلب بحثه إلا الإقرار بهذه  
 الحقيقة الوضعية البسيطة التي عرضت لبيانها في الصفحات السابقة  
 وهي أن لدى كل إنسان عاды قدرأ ما من حرية الإرادة ، وأن هذه  
 الإرادة هي أداة العقل في التنفيذ ، وبالتالي فإن الغلبة تكون في النهاية  
 للعقل لا للإرادة . وهو في النهاية سيد الموقف لا هي .

وعلى أية حال فإن توافر الإرادة في سلوك أي إنسان أمر يمكن أن  
 يلحسه بنفسه في شعوره الطبيعي اليومي . فلو لم تكن له إرادة حرة -  
 ولو إلى حد ما - لما شعر باطمئنان أو بقلق ، ولا بتفاؤل أو بتشاؤم ،  
 وذلك لأن هذا أو ذاك يكون - فحسب بمقدار اتساق حادث معين مع  
 اتجاهات الإرادة أو عدم اتساقه . ولكننا نرى أن النفس الواحدة قد  
 تسعد وتشقى في اليوم الواحد عدة مرات ، وقد تنتقل من الشعور إلى  
 نقيضه لأوهى الأسباب . وهذا معناه أن حرية هذه الإرادة وخلجاتها  
 حقيقة واقعة ، وأنها لحظة إيجابية في مواجهة كل ما يقابلها من أحداث  
 ومفاجآت ، سعيدة كانت أم شقية .

\* \* \*

وفي الواقع لقد كان شوبنهاور متشائماً ، ولكن لا ينبغي أن يفوتنا  
 كما يلاحظ ول ديورانت Will. Durant في نقده لشوبنهاور من أنه  
 لا شك أن في التشاؤم من الحياة قدرأ كبيراً من الأنانية وحب الذات .  
 وإذا كان العالم لم يضحك بوجهه لنا أنقلبنا عليه وتحولنا عنه وألقينا  
 التبعة عليه ... وربما كان اشمئزازنا من العالم بسبب اشمئزازنا من  
 أنفسنا . وقد يكون الخطأ والزلل منا ولكننا نضع اللوم على البيئة أو  
 العالم اللذين ليست لهما السنة يدافعان بها عن نفسيهما .

إن الإنسان الناضج ليقبل ما في الحياة من حدود طبيعية ، ولا يتوقع  
 من العناية الإلهية أن تتحيز إلى جانبه وتراعى خاطره وتفضل مصلحته .  
 ولا يطلب منها أن تؤثره بزهر الطاولة الرابع « النرد » ليلعب به لعبة  
 الحياة ، ويتفق مع كارليل بأن من السخف والحمق أن نلعن الشمس

لأنها لم تشعل لنا سيجارتنا مع أن الشمس قد تفعل ذلك لو أوتينا من العلم شيئاً .

وقد ينقلب هذا الكون الفسيح المحايد الى مكان سعادة عظمى لو ساعدناه بشيء من ضياء نفوسنا واشراق روحنا . والواقع أن العالم ليس معنا أو علينا ، فما هو الا مادة أولية في أيدينا ، وقد يكون نعيماً أو جحيماً وفقاً لما جبلت عليه نفوسنا .

أن بعض التشاؤم عند شوبنهاور ومعاصريه ناجم عن وجهة نظرهم الرومانتيكية والآمال الكبيرة التي علقوها على المستقبل . أن الشباب واسع الآمال ويتوقع الكثير من العالم ، والتشاؤم هو اليوم الذى يعقب أمس التفاؤل ...

ثم ماذا يضير من أن رغباتنا لا تنتهى ، وأن اشباع رغبة يؤدي الى بحث رغبة أخرى ، وقد يكون من الأفضل لنا الا نقتنع ونرضى . فالسعادة كما قال القدامى هي في بلوغ المني والمراد وليست في الامتلاك والشبع . والانسان السليم العقل والصحة لا يبحث عن السعادة بقدر ما يبحث عن فرصة تمكنه من ممارسة قواه ومواهبه . وهو على استعداد لأن يدفع عن طيب خاطر ثمن هذه الحرية من عنائه وآلامه . اننا لفي حاجة الى المقاومة لترفعنا كما ترفع الطائرة والطائر . ونحن بحاجة الى العقبات لنرهب بها قوائنا وننعش نمونا ، والحياة بغير مأساة ليست جديرة بالانسان .

لقد ذهب شوبنهاور الى أن زيادة المعرفة تستتبع زيادة الألم ، وأن أدق الكائنات نظاماً هو أشدها تعرضاً للألم ، وهو على صواب في قوله هذا . ولكن الصواب أيضاً أن نفهم بأن زيادة المعرفة تزيد في السرور كما تزيد في الألم ، وأن الانسان الراقى المتطور هو وحده الذى ينعم بأعظم الفرح .

وقد أصاب فولتير عندما آثر لنفسه شقاء الحكمة البرهمية على نعيم جهل المرأة الفلاحة . اننا نحب أن نخبر الحياة اختباراً عميقاً وذكياً ولو كان على حساب ما نقاسيه من آلام . ونحب أن نخاطر ونجازف في كشف أسرارها ولو كان على حساب فشلنا وخيبة آمالنا .

هل اللذة سلبية كما يقول شوبنهاور ؟ ! كلا ان اللذة ليست سلبية في جميع الحالات . ان اللذة هي انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل ، وكيف يمكن أن تكون اللذة سلبية الا اذا كانت الغريزة الدافعة اليها غريزة تراجع وتقهقر ، لا تقدم واقترب . ان لذة الهرب والراحة والاستسلام والامن والانزعال والهدوء لذات سلبية بلا شك لأن الغرائز التى تدفعنا اليها غرائز سلبية - فهي حالات من الخوف والهرب .

ولكن من منا يقول ان الملذات الناجمة عن الفرائز الإيجابية كفرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والعمل واللعب والاجتماع والحب ملذات سلبية ؟ وهل من المعقول أن نعتبر المرح والسرور والبهجة ملذات سلبية ؟ وهل من الممكن أن يكون مريح الطفولة ، وأغنية الطير ، أو صياح الديك ، أو نشوة الفن الأصلية ملذات سلبية ؟ ان الحياة نفسها قوة ايجابية ، وكل عمل عادى فيها يطفح بالمتعة والسرور .

ويقول شوبنهاور ان الموت مفزع ومرعب ، وهو على حق في قوله ، اذ لا شك أن الموت مفزع ومرعب ، ولكن الخوف من الموت يزول لو عاش الانسان حياة عادية . ولكن هل الخلود وعدم الموت سعادة لنا ، اذ من منا يحسد مصير «أهايسورس» الذى حكمت عليه الآلهة بالخلود في الحياة كاشد عقاب يمكن ان تنزله بانسان ؟ والواقع ان الفزع من الموت دليل على أن الحياة حلوة وممتعة .. » (١) .

وأضيف الى ذلك أن الخوف من الموت يزول - من باب أولى - لو عرف الانسان حقيقة الموت ، ولو بدأ وجدانه يتقبله بوصفه مجرد انتقال الى حياة أخرى أرق من حياته الحالية وأخف المأ منها بكثير . ولو بدأ وجدانه يدرك تماماً أنه في الواقع يموت كل ليلة ليبحث في الصباح من جديد ، وأن الطبيعة تدرّبنا على الموت عن طريق النوم ، وتدرّبنا على اليقظة عن طريق الأحلام ، فهي ليست قاسية علينا كما تصورها شوبنهاور ، وهي ليست صاحبة ارادة طاغية عمياء لا تبصر كما دار بخلده .

فشوبنهاور نظر الى جانب واحد من الحياة ولم ينظر الى جانبها الآخر . نظر الى جانبها البغيض وهو حياة المادة ولم ينظر الى جانبها المشرق وهو حياة الروح الذى لو نظر اليه بتفطن كافٍ وبيقظة مطلوبة لما امتلا قلبه سخطاً على الحياة وتشاؤماً منها الى هذا المدى .

### عن التفاؤل والإيمان

والتفاؤل والتشاؤم وثيقا صلة بموضوع آخر ، وهو محاولة تحديد موقف الوجدان من الالحاد أو الإيمان . وهذا التحديد يضيق عنه موضوع البحث الحالى وسنعرض له فيما بعد ، لكنه لا ينبغي أن يضيق - بالأقل - عن ملاحظة أن الإيمان بالقدرة الخالقة العادلة الحكيمة الرحيمة ... يصلح منبعاً نقياً لتفاؤل له ما يبرره من ناحية المصير الخلقى للانسان ، وذلك أسوة بالإيمان بتوافر الإرادة الحرة ازاء أحداث الحياة التى يصل بينها قانون الأسباب والمسببات .

(١) عن « قصة الفلسفة » تأليف دل ديورانت . المرجع السابق

ومن الغريب أن الإرادة العاقلة للإنسان التي تعمل خلال نواحي الحياة ، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات لا يكاد يختلف موقف الإيمان منها عن موقف الإلحاد . فكلاهما يسلم بوجودها ، وكل الفارق بينهما هو أن الإلحاد ينكر العلة الأولى للأشياء ، وهي الخلق من لدن قدرة عزيزة وقديرة ، حين يصل الإيمان في تسليمه بالعلة والمعلول إلى نهاية الشوط ، وهي التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة ، وهي العقل الأعظم الذي يقف وراء النتائج البعيدة التي تخضع لنطاق حواسنا وتفكيرنا ... وما أكثر ما تخطئ هذه الحواس والتفكيرات .

والإيمان - ولو كان مشوباً بالتشاؤم - يبدو متفوقاً من هذه الناحية على الإلحاد - ولو كان لا يخلو من مظهر التفاؤل - من ناحية أنه بالأقل منطقي مع نفسه ، ومع التسليم بأن وراء كل معلول علة ، ووراء كل نتيجة سبباً ، فتسلسل الأسباب لا يمكن بالتالي أن ينتهي عند حد محدود . ويصل الإيمان بذلك إلى التسليم بأن وراء كل نتيجة منطقية منطقاً وحكمة ، وهذا كله ينفي دور الفوضى ، كما ينفي دور المصادفة في خلق الحياة والهيمنة على سير أحداثها. وهكذا - يبدأ الإيمان منطقياً وينتهي منطقياً مع نفسه ، حين قد يبدأ الإلحاد منطقياً بحسب ظاهرة فينتهي إلى غير منطق مقبول ولا تسلسل مفهوم .

وشأن الإيمان بالقدرة الخالقة إيمان الإنسان بأنه حكم مختار يملك أن يشق طريقه في اتجاه الصواب أو في اتجاه الخطأ . أم بالأصح إيمانه بأنه كائن أخلاقي يمكنه - ولو مع مضي وقت طويل أو قصير - أن يسيطر ولو على بعض عوامل الأثرة في نفسه لمصلحة ازدهار ولو بعض عوامل الإيثار .

وهذا الإيمان يصلح بذاته مصدراً لا ينضب معينه لتفاؤل الإنسان بمستقبله بل بمستقبل الإنسانية جمعاء لو أحسنت السير في هذا الطريق الأخلاقي ، طريق تنمية حرية الاختيار عن طريق تنمية الإيمان بالفضيلة وبالقدرة الخالقة ، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار ازدهار الإيثار ، وازدهار ثقة الإنسان بنفسه ، وبدوره الهائل في تخطيط هذا الكون العجيب ... ومهما كثرت عوامل القلق والخوف والضيق التي تحيط به من كل جانب ، وكأنها تنادي العقل أن يخف إلى نجدة الذات ، وبالتالي أن ينمو ، وأن يزدهر ، كيما يعرف كيف يواجه الصعاب والعقبات المحيطة به ، وهكذا ينمو العقل تدريجياً ويجد دوماً أسباباً متجددة للتفاؤل بالحياة وبدوره الإيجابي فيها .

## المبحث الثالث

### العقل سيد الإرادة

متى سلمنا بوجود قدر ما من حرية الإرادة في التكوين النفسى - أو ان شئنا العقلى - للانسان تعيين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار . وهذه الحقيقة لا تمثل مشكلة حقيقية ، انما المشكلة الحقيقية هى في تعيين مدى حرية الاختيار ، أى في تحديد حقيقة ابعادها ازاء نواميس الحياة الطبيعية ، التى تحدد للوعى الانسانى دائرة نشاطه الحر ، وبخاصة نواميس النفس ، والاخلاق ، والبيولوجيا .

وثمة حقيقة اولية لا ينبغى أن تكون محل نزاع ، وهى أن مدى حرية الإرادة ليس واحداً عند بنى البشر ، بل يتفاوت تفاوتاً ضخماً من انسان الى آخر ، على عكس ما قيل في بعض المدارس من أن هذه الحرية ليست مطلقة فحسب ، بل انها متساوية عند بنى البشر جميعاً !!

ومصدر تفاوتها هو تفاوت نمو الوعى الانسانى . فبقدر ما ينمو الوعى ويتطور بقدر ما تنمو قدرة النشاط الارادى على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط ، وبين نواميس الحياة التى تتحكم فيه ، والتى ترسم له دائرة نفوذه . ومن ثم فان حرية الإرادة تنتهى الى أن تكون نسبية ، وفى نفس الوقت متراوحة تراوحاً كبيراً بين انسان وآخر ، شأن التراوح بينهما في جميع الصفات والملكات ، هذا التراوح الذى لا ينفى توافر هذه الصفات والملكات ، كما لا ينفى توافر الإرادة الحرة .

ولا ينفى حرية الإرادة ايضاً أن تكون قدرة الانسان المدرك العادى على الخطأ أقوى من قدرته على الصواب ، بل لعل حرية الإرادة ازاء نواميس الكون هى التى تسمح للانسان المدرك العادى أن يخطئ الى أبعد حدود الخطأ ، وهو معتقد أنه على صواب الى أبعد حدود الصواب !! وقدرة الخطأ قد تكون ادل من قدرة الصواب على توافر حرية الاختيار ، عندما تتحدى هذه القدرة الخاطئة ناموساً صحيحاً من نواميس الكون في الجسد أو العقل ، التى تخاطبنا دوماً عن غير وعى منا ، وتخاطبنا لمأماً عن طريق هذا الوعى .

\* \* \*

وعلى أية حال فوراء هذه الإرادة الانسانية يكمن بطبيعة الحال العقل ، أو الذات الواعية المفكرة . وهذه الذات الواعية هى محور الدراسات الانسانية منذ القدم ، وعليها تدور شتى الفلسفات تحاول

صبأ تحديد ماهية هذه الذات ، ومدى ادراكها للوجود ولنفسها (١) ، وتحديد طبيعة قدراتها الحقيقية في الوعي وفي الاحساس ، ومدى قابليتها للبقاء أو للفناء ، وطبيعة صلتها بالمخ وبسائر الأعضاء .

ولم تتقدم الدراسات الوضعية عن العقل تقدماً يذكر الا في ضوء علم الروح الحديث ، وبوجه خاص في ضوء الدراسات الرياضية عن الادراك من غير طريق الحواس Extra Sensory Perception والتي اثبتت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ ، وبالتالي بين الاحساس وادوات الحس المادية . ومن ثم انتهت الى امكان استقلالها عنها - ولو الى حد ما - في الزمان والمكان ، هذا ولو أن العقل لا يزال هو السر الأكبر في الوجود .

ولا نريد هنا أن نناقش أية نظرية تنازع في وجود العقل الانساني - أو في جدواه - مثلما فعل نيتشه مثلاً ، وقد تعرضنا لذلك فيما مضى (٢) - لأن وجود هذا العقل - وجدواه - حقيقة وضعية لا تقبل جدالاً ، ولعلها أكثر الحقائق الحيوية ثبوتاً . فمحاولة الاثبات هنا جهد ضائع كمحاولة اثبات وجود الشمس أو القمر ، والفيم أو المطر . وفي نفس الوقت لا حاجة للوقوف عند الدراسات الفلسفية الكثيرة العميقة عن العقل من ناحية صلتها بظواهر الحياة لخروج ذلك كله عن نطاق موضوع « التفسير والتخيير » .

وانما يكفي أن نسجل هنا اقتناعنا بأن للانسان عقلاً مدركاً شاعراً ، وعقلاً نامياً متطوراً ، لا حد لامكانيات نموه وتطوره حتى يمكننا أن نقرر مع وليام جيمس بأنه « ليخيل لنا أن الفرض من خلقنا ليس الا اثرأ لقوانا الادراكية بأنواع الشعور الخلقى ، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الانسانية ، والاختلاف العظيم فيها ، وذلك يضطر بعضاً منا لأن يكون آلة تعبت بها شهوة الغضب ، ويستدعى من آخرين أن يكونوا مظهرأ من مظاهر الشرف » (٣) .

وكلمة العقل تنصرف هنا الى العقل الانساني بعنصره الواعي وغير الواعي وهذا الأخير يمكن أن ينقسم الى عنصرين آخرين : أسفل وأسمى . فالعقل الانساني يمثل في النهاية وحدة لا تتجزأ في التعبير عن الذات أو

(١) راجع في العقل : « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمود قاسم و « العقل والوجود » للدكتور يوسف كرم .

(٢) راجع ما سبق في ص ٢٧٥ - ٢٨٢ .

(٣) من « العقل والدين » تأليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١٢٢ .

الشخصية الانسانية . ومصير الانسان اذا متوقف على موقف هذه الذات من النواميس الكونية ، وعلى مقدار قدرتها على تنسيق سلوكها مع هذه النواميس .

ومن المتعذر تماماً أن نقول في هذا الصدد ان الغلبة ينبغي أن تكون للعقل الباطن على الوامى ، أو للعقل الأسمى على الأسفل في « تقدير » مصير الانسان ، وفي تفسير فرص السعادة أو الشقاء التى قد يمر بها . فان أوصاف العقل الوامى والباطن ، والأسمى والأسفل تمثل أوصافاً شتى لزوايا متعددة من حقيقة مترابطة واحدة هى العقل الانسانى بكافة عناصره وأوصافه . واذا كان علم النفس الحديث يعطى قيمة خاصة للعقل الباطن فى شتى نوازعه واتجاهاته فليس مقتضى ذلك مطلقاً استبعاد دور العقل الوامى . وإيّا كان مدى نشاط هذا العقل الوامى بالمقارنة بنشاط العقل الباطن فهذا النشاط قائم لا شك فيه ، ولا محل لاهداره فى أى مقام .

ولذلك كله لا نشاطر بعض المفكرين رأيهم فى أن العقل الباطن وحده هو سيد مصائرنا . ومن هؤلاء موريس ماترلنك M. Maeterlinck الذى يرى « أنه ينبغي علينا أن نبحث فى حياتنا الباطنة ، الرحبة ، التى لا يسبر غورها ، والمقدسة تفسر فرص السعادة والشقاء التى نمر بها » (١) . ومنهم أيضاً الدكتور اللندى Allendy الذى يقول عن المصير الذى يوجه حياتنا ان العامل الاهم كامن فى «روحيتنا الباطنة ، فمنها تنبع أعماق توسلاتنا » .

ويلاحظ الاستاذ موريس ماجر M. Magre فى هذا الصدد أن العقل الباطن أو غير الوامى ليس سوى عنصر واحد من عناصر مصائرنا ، فيه يتمركز قانون الكارما ( أى ارتباط النتائج بالمقدمات فى حياة الروح ) ، فهو يمثل خلاصة أعمالنا المتراكمة التى أضحت بمثابة اتجاهات تعدد نفسها كيما تصبح نتائج وأحداثاً » (٢) .

ثم يضيف قائلاً « ان مصير الانسان لا يتوقف تماماً على عقله الباطن ، بل على الجزء الأسمى من وعيه ، هذا الجزء الذى سيصبح يوماً على صلة بالله ، والذى يتمثل فى قدرته الفطرية على التمييز ، وعلى الحكم على الأمور ، وعلى توقعها ، وعلى اختيار سبيله . ولا ريب ان العقل الباطن عنصر من عناصر مصيره ، ولكن قيمة هذا المصير تتوقف على ملكة سحق

Le Temple Enseveli, L'Hôte Inconnu.

(١) فى مؤلفاته :

Le Problème De La Destinée.

Les Interventions Surnaturelles.

(٢) فى مؤلفه :

العقل الباطن ، وتجاوزه ، والتصرف رغماً عنه وعن ميوله المظلمة (١) . . .

وما يصفه الناس بالحظ ، أو الشعور بأن قوانين الكون انما تحبك وتنظم نفسها كيما تحابيك ، هو عبارة عن هبة مجنحة وتجاوب في النغم مع هذه القوانين التي لا تحبك الا لآنك تركتها تحملك . وهذه الهبة المجنحة ، وهذا المعنى من التناسق قد صار شيئاً واحداً مع وعينا الأسمى . وللحظ صلة معينة بالعقريّة ، بل هو شقيق لها ، ولكنه بدلا من أن يتفرغ لمطاردة الجمال ، يرضيه أن يرشد الإنسان في طريق الحياة ، ويفرمه بضوء مباغت سرعان ما ينطفئ .

وهذا الضوء المباغت هو مصيرنا ، أو بالأدق هو القدر من مصيرنا الذي ينتمى إلينا خاصة ، والذي خلقناه بأنفسنا . نحن مقيدون بجسد لأننا ننتمى إلى أسرة إنسانية . ونحن نخضع لتأثيرات كوكبية لأننا ننتمى إلى نظام كوني ، وعلينا أن نتحمل تحركاته العاطفية . ونحن مكيفون بماضيينا وبأنفسنا ، وبالنتيجة المتواضعة لجهودنا ، ومقودون بكل هذه القوى . نحن نشق سبيلنا أحياناً في ومضة من برق ، أو من قرار ، أو من صلاة ، أو من فكرة هي نحن أنفسنا ، وكل ذلك عبارة عن نتيجة لارتباطات ترجع إلى الماضي السحيق . فهل نجد في ذلك وعداً بحريتنا المستقبلية أو تحقيقاً مبدئياً لها ؟ وهل يمكن للإنسان أن يصف بالحرية نتاج أسباب متعددة كهذه ؟ وفي النهاية لا قيمة لذلك لأن خداع الحرية يساويها !

إن إنساناً ما قد عثر على الحظ - على غير توقع منه أو من غيره . لأنه قد أطاع أمراً داخلياً أصدره إليه - على غير علم منه - وعيه الأسمى الذي صنع ما كان عليه أن يصنعه كيما يكيف الأحداث في صالحه . فالحظ من صنعه غالباً ، ولكن ليس دائماً ، لأن الإنسان ليس بمفردة . فحتى أن لم توجد هناك قوى تسهر عليه بعناية ، فمن الجائز مع ذلك أن يحظى بمساعدة قد يكون طلبها ، وقد يوجبها إليه صديق غير منظور يرى حيرته . وتكون المساعدة عندئذ فعالة بقدر ما يكون الصديق سامياً في تدرج الكائنات ، وأحسن الناس حظاً هو ذلك الذي يكون قد صنع في ماضيه أكثر عدد من الصداقات مع أسمى النفوس « (٢) » .

\* \* \*

وهذا النظر برمته يقوم على الاقتناع بدور عقل الإنسان الهزيل وراء لوازع إرادته ، كما يقوم - في نفس الوقت - على الاقتناع بدور العقل

(١) فهو ينظر إلى العقل الباطن من زاوية أنه متر النرائل السفلى ويواسب

الماضي السحيق ومخاوفه .

(٢) من المرجع السابق ص ١٢٠ - ١٢٣ . ووافصح أن المؤلف من أنصار نظرية Metempsychosis . أو « البودة للتجدد » .

الأعظم وراء النواميس التى تحكم تطور أحداث الحياة المنظورة وغير المنظورة ، وذلك كحقيقة رياضية جاءت بها أحدث الكشوف عن تبخر المادة الصلبة وانقضاء صلابتها نهائيا . ولذا فلا غرابة أن نجد أن أفضل علماء المادة فى العصر الحالى هم اقواهم اقتناعا بوجود عقل أعظم وراء المادة وظواهر الحياة بوجه عام . كما نجدهم لا يترددون فى اعلان أيمانهم الثابت بوجود عالم غير منظور محكوم بنفس هذا العقل الأعظم .

من ذلك نجد مثلا سير آرثر ستانلى ادنجتون A. S. Eddington ( ١٨٨٣ - ١٩٤٤ ) يؤكد فى مؤلفه عن « السبل الجديدة فى العلم » (١) وجود عالم الروح ، وبأن الكون كله « محكوم بقوة روحية » . « وأن العالم الفيزيقي يصبح محض افتراض ما لم يتصل به وعى ، وأن العقل لن ينظر اليه بعد الآن باعتباره مجرد نتاج جانبى تطور عن طريق المادة » . كما قرر فى محاضرة له عن « العلم والعالم غير المنظور » أنه « لابد أن تعود روح الانسان الى العالم غير المنظور لأنها تخصه » وصور ادنجتون الكون كله فى صورة فكرة منبعثة عن العقل الأعظم .

كما قرر سير جيمس جينز James Jeans ( ١٨٨٧ - ١٩٤٦ ) ، فى مؤلفه عن « الفيزياء والفلسفة » (٢) ، بأن « وراء الكون عقلا مدبرا حكيمًا هو العقل الأعظم . وأن العالم المادى بالنسبة لحواسنا هو عالم بالفكر المطلق » . وفى مؤلفه عن « الكون الخفى » (٣) يقرر ايضا « أن كل هذه الأجسام التى تكون الاطار الرهيب للكون ليس لها أى كيان بغير العقل » . كما يقول الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند رسل B.A.W Russell ( ولد فى سنة ١٨٧١ ) أن « المادة ما هى الا صيغة رياضية معقدة لحوادث تجرى فى الفضاء المطلق » .

## الباب الخامس في موقف العقل والإرادة من النواميس الطبيعية

تعرضت في مناسبة سابقة لموضوع النواميس الخلقية الطبيعية ، ثم تعرضت لرابطة السببية الطبيعية بوصفها ناموساً خلقياً ، ثم للعقل والإرادة من ناحية عامة مجردة . وبقي الآن أن اتناول موقف العقل والإرادة من هذه النواميس الطبيعية للروح ، فإن هذا الموقف هو حجر الزاوية في تحديد علاقة العقل والإرادة معاً بنواميس الكون ، فهل هي علاقة تسيير أم علاقة تخيير ؟ ..

ولقد تعرضت في الباب السابق للكلام في حرية الإرادة ، لأنه إذا أمكن التسليم بالإرادة الحرة كحقيقة كائنة وراء كل نشاط إنساني لصح بعدئذ البحث في إمكان خضوع هذه الإرادة لنواتيس الطبيعة ، أو عدم خضوعها . ونواميس الطبيعة هذه كثيراً ما يطلق عليها وصف القدر ، أو القضاء والقدر ... فهل القدر هو كل شيء في نشاط الإنسان ؟ .

ولو كان الأمر كذلك لكان معناه بالضرورة الغاء دور الإرادة ، وذلك مع أن الإنسان الراقى يستمد من هذه الإرادة جل دوافع تصرفه النبيل ، حين قد لا يجد الإنسان البدائي من دوافع الانفعال الفريزة العمياء . ولذا نجد أن الإنسان الأول قد يفهم معنى البر بالأعداء لا بالأصدقاء فقط ، حين قد لا يفهم الإنسان البدائي معنى لآى بر بصديق ولا بعدو ، بل قد يفتك بهما معاً وهو في أوج السعادة ، غير شاعر أنه كان يملك اختياراً غير هذا الاستسلام الأعمى لحكم الفريزة العمياء الذى قد يعبر عنه - هو أيضاً - بأنه حكم القضاء والقدر .

فهذا « القدر » قد يكون تعبيراً عن شعورنا الداخلى ، ودوافعنا الباطنة قبل أن يكون تعبيراً صحيحاً عن حقيقة خارجة عنا . وقد يكون صدى لانفعالات عابرة ، أو لشهوة عمياء ، قبل أن يكون صدى لضمايرنا التى قد لا نحسن الانتماء إليها . وانتماء الإنسان الى ضميره ليس معناه البتة أن ينتمى الى ذاته ، أى الى اجتماع شعوره وتقديره للأمور ، فكثيراً ما يضلله هذان تماماً - بل أن يحسن الانتماء عن طريق وجدانه الى مستوى - أو الى آخر - من مستويات الحياة الخلقية التى تهيمن على ( م ١٢ - في التسيير والتخير )

الكون عن طريق تأثيرها في ضمائر البشر . أو بالأدق عن طريق تأثيرها في ذواتهم العليا أو « وعيهم الأسمى » Superconscious هذا الوعي الذي كان للدراسات الحديثة في الروح فضل اكتشافه ، أو بالأقل فضل العناية به من الناحيتين النظرية والعملية عن طريق دراسة الظواهر العقلية للوساطة الروحية (١) .

ويبدو أن هذا الوعي الأسمى هو الذي يربط بين صاحبه وبين الاتجاه إلى الله والخلود . وهو يعد مقابلاً للوعي الأسفل المتبقى من الصراع القديم بين الذات الإنسانية وبين مخاطر الحياة التي تعرضت لها في ماضيها القريب والسحيق . والوعيان الأسمى والأسفل يكونان شطرين متقابلين : أحدهما إيجابى والآخر سلبى لما يطلق عليه الوعي الباطن في علم النفس . وفيما يلي سنعرض في فصل أول للاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى خصوصاً من ناحية صلته بحرية الاختيار ، ثم نعرض في فصل ثان لموقف فيلسوف واحد من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذا الواجب بالعناية التي يستحقها ، وهو الفيلسوف عمانوئيل كنت .

## الفصل الأول

### الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى

الإرادة الحرة هي التي تحفظ للعقل كيانه وسط هذا الخضم الهائل للحياة المليء بأسباب الخطأ والعتار ، فيشعر العقل بدائيته ، وباستقلاله عما عداه من ظواهر الحياة ، وبدوره الهائل في توجيه أحداثها . وذلك حتى ليخيل إليه في النهاية أنه هو سيد الموقف ، وصاحب القول الفصل في توجيه هذه الأحداث كعلة فاعلة قبل أن تكون علة مفعولة ، وبوصفها مصدراً أصيلاً قبل أن يكون عاملاً دخيلاً ، وأياً كان مدى هذا الاحساس من الخطأ أو الصواب .

ويكاد الاحساس بقوة النواميس الخلقية الطبيعية أن يمثل كل القيد المشروع الذي ينبغى أن يقيد العقل عندما يمارس حرية اختياره ، فيوازن بين أى أمرين قد تدق بينهما عناصر الموازنة والتقدير . وهذا الاحساس - أو ان شئت الوجدان - نام متطور بمقدار نمو عقل صاحبه وربما بصورة أكثر مرونة من تطور الشكل ووظائف الأعضاء . وبمقدار نموه وتطوره تنمو أيضاً نوازع الإرادة وبالتالي حريتها ، وقدرتها على تخير مواقع أقدامها في خضم هذه الحياة .

(١) راجع ما ورد في « مفصل الإنسان روح لا جسد » . الجزء الأول ص ١٦٥ - ١٧٠ ، ص ٢١١ - ٢٢٦ والثاني ص ١٢٥ وما بعدها .

وهذا الوجدان لا يمكن أن يلعب دوره الهائل هذا في خضم الحياة ما لم يملك تدريجياً القدرة على الاصغاء الى نواميس الحياة ، وعلى تفهمها على حقيقتها وتستوى في ذلك نواميس العقل مع نواميس المادة . وبما أن لهذا الوجدان وجوداً حقيقياً فإن لحرية الاختيار وجوداً حقيقياً أيضاً . وبما أن هذا الوجدان يتفاوت في مدى نضجه وتطوره من انسان الى آخر فإن حرية الاختيار تتفاوت في أبعادها الحقيقية بنفس المقدار بين انسان وآخر ، وإن كانت تسير دائماً في نفس الاتجاه نحو النمو والتكامل من طريق الاصغاء الى نفس النواميس المطلقة التي تحكم الحياة في وجودها ، وفي اتجاهها نحو المزيد من الكمال ومن التناسق .

ولهذا أيضاً فكلما نما الوجدان بسبب الوصول الى مرحلة متقدمة في التطور كلما كان حساب نواميس الحياة المطلقة عسيراً مع هذا الوجدان ، اذا ما تجاهل لغير سبب مشروع حكماً من أحكامها الخلقية الصارمة التي لا نعرف عنها الا أقل من القليل ، وما نعرفه عنها مشوه مبتور ، بل انسا في كثير من الأحيان نخلط في قيمنا الاجتماعية بين الفضيلة والرذيلة ، وبين العاطفة والشهوة ، وبين المجد والعار ... ولكن هذا الخلط الرهيب لا ينفي ان هذه النواميس حقيقة قائمة ، وأن سلطانها عظيم أيضاً على سير الأحداث ، وتتابع حلقاتها عن طريق ناموس الارتباط المحتوم بين الأسباب ومسبباتها ، غير محتاجة لتداخل أى ناموس آخر ، لأن هذا الارتباط المحتوم يغطي بداته جميع النواميس الأخرى التي تنبع منه .

وهكذا تحقق الحياة التناسق بين جميع عناصرها ، وبين تسلسل أحداثها نحو غاية مشتركة للعقل والمادة في ترابطهما معاً ، لأنه لا يتصور عقل بلا مادة يثبت بها وجوده ، ولا مادة بلا عقل يحكمها . وهذا التناسق بين أحداث العقل والمادة يقع في صميم نواميس الحياة العقلية والمادية ولا يمكن تصورها بغيره . فالحياة لا تعرف الفوضى ، ولا تقوم الا على الاتساق لتحقيق التطور في خطوط منتظمة منتظمة نحو هدف سام مشترك .

وهذا الاتساق هو الذي عبر عنه الفيلسوف والعالم الرياضى الالمانى ولهلم ليبنتز Wilhelm Leibnitz ( ١٦٤٦ - ١٧١٦ ) بقانون الانسجام أو الاتساق الأزلى L'harmonie préétablie ، أو قانون « غاية الطبيعة » الذي يجعلها تسير في اتجاه معين مرسوم رسماً دقيقاً محكماً منذ الأزل . فهو يؤمن « بأن كل شيء يسير لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى يؤدي - وقد أدى بالفعل - الى خلق

(١) من كتاب « مقالة في الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى طبعة

أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس في الامكان لهدع مما كان . . . » (١) مما دفعه الى أن يصف الله بأنه هو المهندس الأكبر .

وهذا المذهب المتفائل المؤسس على محاولة اسناد جميع الظواهر الى مبدأ واحد وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ يكاد يكون هو المذهب التولوجي العريق في جميع أديان التوحيد ، وهو أيضاً المذهب السائد في الروحية العلمية الحديثة . ولعله هو الذى قصده وليم جيمس عندما قال « بأن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسمى ، وكل ما يحدث في لحظة من اللحظات فهو ضرورى ، وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاستحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للامكانيات » .

والاعتقاد بذلك يثبت دور الألم وواجب الانسان في تجرع جرعات كثيرة منه . فان لهذا الألم دوره المحتوم في تحقيق هذا الاتساق عن طريق تطوير النفس الانسانية نحو ما هو أكمل وأرقى ، ما دام ركب الحياة يسير في هذا الاتجاه المتناسق الذى لا يمكن أن يتوقف أو أن ينقطع . فكان الألم يصبح على هذا الوضع مقابلاً ضرورياً لحرية الاختيار التى تملكها كل ذات انسانية ، والتى قد تدفعها الى المروق عن نطاق هذا الاتساق العام في تطوره ، وفي اتجاهه المرسوم مقدماً نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل في سائر ظواهر الوجود العقلى والمادى معاً .

ومن هنا فقد علق برديائيف على الألم أهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية « نظراً لأنه قد فطن الى أن تحقيق الذات فعل اليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن تحقيق الذات لا يعنى سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوّة عليا ، بل هى عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة . . . وليس بدءاً أن ترتبط الحرية بالألم ، فان مأساة الوجود الانسانى تنحصر في تلك العملية الشاقة التى تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال .

وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ، أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طفيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فاننا في كل تلك الحالات لابد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . واذن فان قيمة الحياة البشرية فيما يقول برديائيف تنحصر أولاً وبالذات في عملية تحقيقنا لذواتنا ، وعلونا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية . وهذه كلها جهود عنيفة تضطرننا الى تحمل الألم وتقبل التضحية ، ان لم نقل بأنها تستلزم ضرباً من البطولة التى لا مندوحة

عنها لكل من يريد أن يجاهد في سبيل تحقيق ذاته « (١) .

وتحمل الألم وتقبل التضحية يجرى - قبل كل اعتبار آخر - من أن نواميس الطبيعة للجسد غيرها للروح ، وهو ما عبر عنه بولس الرسول بقوله بقيام « التعارض بين قانون الأعضاء الجسدية وقانون الروح » وهو ما يسلم به كل قديس ، وكل متصوف ، وكل فيلسوف روحى . وعلى رأسهم مثلاً هنرى برجسون الذى انتهى بقيام هذا التعارض لأن المادة هابطة مقيدة ، أما الروح فصاعدة حرة .

ومن مظاهر هذا التعارض أن الجسد يتطلب اشباع حاجياته الحيوانية بلهفة وبإصرار . أما الروح فتتطلب ضبط هذه الحاجيات ، أو بالأقل تنادى باخضاعها لسيطرة كافية من الإرادة العاقلة الحرة وذلك حتى لا يكون الاشباع عن طريق العدوان على حقوق الآخرين ، أو عن طريق استنفاد طاقات الروح فيما ينال حتماً من قدرتها على التطور ، وعلى انماء ملكاتها الدفينة المرتبطة بحواس الروح ، وتلك التى تتجاوز الحواس ، والتى منها المواهب الروحية الراقية مثل الإلهام ، والعلاج الروحى ، والاستشفاف ، والطرح الروحى ، والتنبيؤ فى اليقظة أو فى النوم ...

وسيطرة الإرادة العاقلة الحرة على مطالب الجسد ونزواته تتطلب بطبيعة الحال المأ ، وتضحية متواصلين ، بل بطولة حقيقية . والثمرة المحتومة للسيطرة هى توسيع نطاق الحرية الانسانية من الداخل ومن الخارج . أما اهدارها كلية فائرها المحتوم تضيق نطاق هذه الحرية ، بل القضاء عليها فى النهاية حتى تصبح الدات مستعبدة لسلطان هذه المطالب والنزوات التى لها بريقها الخلاب ولها جبروتها الطاغى . ولكن لها أيضاً أخطارها التى يخفيها حتماً كل بريق خلاب ، وكل جبروت طاغ من شأنه أن يعمى البصائر والأبصار عن المزالق والأخطار .

### الاتساق وحرية الاختيار

وعلى مقدار النجاح فى تحقيق الاتساق الصحيح المضطرب مع نواميس الروح عن طريق النضال المتواصل لتوسيع نطاق الحرية الانسانية المحوطة بالأعداء من داخل النفس أكثر من خارجها تتوقف سعادة النفس وهى أئمن شئ فى الوجود . والنفس السعيدة ليست هى النفس التى تحوز

(١) من كتاب « المشكلة الخلقية » المرجع السابق من ٢٤٦ وهو يعيل القارىء الى :

N° Berdiaeff. Cing. Meditations Sur L'existence 1935. P. 203.

المظاهر المادية للسعادة التى قد يحسدها الناس عليها بحق وبغير حق ، بل هى النفس التى تتمتع بمزايا باطنة حقيقية تمكنها من تحقيق هذا الاتساق وهى مزايا قد لا يحسدها أحد عليها ، وانما يلمسها الآخرون وينعمون بشذاها .

ولذا فهيات أن يكون سعيدا سعادة حقيقية الا ذلك الذى يعرف كيف يجعل من وجوده المادى القصير الأمد شمعة حقيقية تحترق تدريجيا كيما تضيء الطريق له وللآخرين ، وتضيئه فى بهجة وسرور وبغير ادعاء ولا غرور ، ومع احساس صادق بأن هذا هو الطريق الوحيد للسعادة فى الحياة . اما جر المغام الباطلة فهو أقصر طريق الى شقاء الروح والجسد ، مهما اثار فى نفوس الآخرين من عوامل الغيرة والحسد .

والاتساق مع نوااميس الطبيعة الروحية ليس معناه الخضوع الأعمى لها بل الطاعة المبصرة . أو ان شئت معناه الطاعة الحرة لها المستمدة من تفهمها تفهما صحيحا ، مع الاقتناع بأن هذه النوااميس عاقلة وعادلة وحكيمة تعمل لما فيه خيرنا وصلاح أمرنا ، حتى وان خفى عنا فى غالب الأحيان موطن الخير والصلاح فيها . فهى تريدنا عقلاء مبصرين ، وأحرارا مدركين نتحكم فى مصائرنا عن طريق استخدام حريتنا فى الاختيار استخداما صحيحا ، كما يريد الأب الحكيم لابنه ، لا المتبوع المستبد لتابعه .

واذا كانت هذه النوااميس تريد منا أن نتحكم عقولنا فى أجسادنا لا أجسادنا فى عقولنا ، وأن نصل عن طريق ضبط شهوات النفس ونزواتها - ولو الى حد ما - الى تحريرنا من عبودية هذه النزوات والشهوات فهى تريد - عن نفس هذا الطريق - أن تهبنا قدرا أوفر من الحرية الحققة التى تسمو حتماً على كل حرية زائفة قد تنالها الذات عن طريق العبودية للشهوات واللذات . والتى هى فى حقيقتها عبودية معسولة ، بل حيوانية مردولة . فبقدر ما يحسن الانسان السيطرة على شهواته ونزواته بقدر ما تقل مطالبه ، وبالتالي يحسن انتزاع حريته الحقيقية من بين مخالب هذه الطبيعة التى لا تعطى أى أمر جزافا ، ولا من قبيل الصدفة البلاء التى لا منطق فيها ولا هدف لها .

ففى النهاية نحن لسنا ازاء نوااميس الطبيعة مجرد أدوات صماء لطاعة عمياء ، بل نحن أولا - وقبل كل شئ آخر - عقول تفكر وتناقش ، وارادات تسمى وتعمل . وقد تقاوم أو تستسلم ، وقد تصيب أو تخطئ ، لكنها تسير فى النهاية نحو تحقيق هدف جليل محدد هو التطور والارتقاء عن طريق محاولة الاتساق مع هذه النوااميس الطبيعية

في غاياتها المحددة الحكيمة . فكأن هذا الاتساق ينبغي ان يكون هو الوسيلة ، وفي نفس الوقت هو النسيبة المشروعة للحياة .

وهذا الاتساق يصبح بذلك مصدراً لحرية نامية حقيقية وبالتالي لسعادة نامية حقيقية . فالحرية هي السعادة والسعادة هي الحرية ، بشرط أن تنبع عن ضبط النفس وعن الارتباط بقيم روحية صحيحة . وهذا هو الطريق الذي يقود الى الارتقاء ، والحق الوحيد الذي يحرر الذات من أغلالها الدفينة ، وما عداه وهم زائف وسراب باطل ، مهما أسند من فهم خاطيء الى العلم أو الى الاعتقاد ، ومهما ارتبط بهذا الفهم الخاطيء في صورة ظاهرة أو مستترة .

وهذه الحرية الحقيقية ليست نحسب مصدراً لسعادة صاحبها بل هي أيضاً مصدر لسعادة من يحيطون به ممن قد يعرفهم وقد لا يعرفهم ، وفي نفس الوقت هي نقطة الابتداء لتسلسل لا يتوقف من أحداث مترابطة، ولنتائج لا تنتهي في طريق التطور الصحيح ، أى في طريق الحرية النامية ومعها بنفس المقدار السعادة النامية . وذلك طالما كانت الذات تسير سيراً حثيثاً في اتجاه الاتساق المطلوب مع نوااميس الحرية التي لا مكان لها في داخل الذات الا عندما تحسن الانتماء الى الحرية وإلى السعادة ، قبل أن تحسن الدمر من أحكام الآخرين ، أو من أحكام التشريع الوضعي . . فما أكثر ما في هذه الأحكام وتلك من ضروب الخداع التي تقنع على النقيض من نوااميس المحبة ، وضبط النفس ، وإنكار الذات . . .

والاحساس بذلك كله معناه الاحساس بوجود هذه النوااميس الروحية للحياة ، والاحساس بواجب الاتساق المضطرب معها بدون قهر ولا ارغام من أية سلطة خارجية ، بل بحافز من يقظة الوجدان ، هذه اليقظة التي تذكى الاحساس الكامن بوجود حرية حقيقية قادرة على هذا الاتساق اذا شاءت ، واذا بلغت في التطور المبلغ الذي يتيح لها كل هذا القدر الهائل من الحرية اللازم لسعادة النفس الجديرة بالسعادة . والاحساس برسالة التطور في تدعيم الحرية يعزز كل هذه المعاني ويبرزها . ويتضمن في نفس الوقت الاحساس بالأمل في مستقبل أفضل من الحاضر ، والتسامح مع الناس في أخطائهم وزلاتهم ، بل التسامح مع القدر أيضاً عندما نشعر ان له هو أيضاً شطره من المسؤولية من أخطائنا الخاصة وزلاتنا .

وعندما يكون العقل - بعنصره الوامى وغير الوامى - بعيداً عن النضج فهو بعيد بنفس المقدار عن الاحساس بواجب الاتساق مع النوااميس الروحية وبمقدار بعده عنها تضيق أبعاد ارادته وبالتالي مدى

حريته في الاختيار . ومن هذا يبين تماماً أن حرية الإرادة حقيقة واقعة حتى ولو كانت محكومة بنواميس الكون بكل سلطانها الأزلي . وأنها غير متساوية عند بنى البشر أجمعين ، بل متفاوتة بمقدار تفاوتهم في الوعي والأخلاق ، وأنها خلقية بحسب مصدرها الخلقى وصحيح رسالتها في الحياة . بل هي تقع في الأساس من المسؤولية الخلقية للإنسان والتي لا اعتقد أنها - من ناحية مبدئها - ينبغي أن تثير نزاعاً جدياً في أية صورة من صور المسؤولية ، وأنها عادلة ، بل تقع - أو ينبغي أن تقع - في الأساس من كل عدالة سماوية ، ومن كل مسؤولية وضعية ...

ودليل صحة حرية الإرادة هذه أننا إذا رفعناها من حسابنا لا نجد شيئاً آخر يحل محلها سوى القول بالقدرية المطلقة أو « الحتمية » وهذه تبدو غير خلقية ، ولا تصلح أساساً صالحاً لمسئولية طبيعية ولا وضعية ، ولا تمثل أية صورة من صور العدالة التي يفهمها بنو البشر ويسعون إلى محاولة تحقيقها . وقد قال بحق الفيلسوف وليام جيمس في وصفها أنها « تربي في العقل مزاجاً جبرياً ، وتجعل الكسالى أكثر خضوعاً وكسلاً ، كما تجعل الأقوياء أكثر تهوراً وبطشاً » . ولذلك يرفضها من أساسها كل الفلاسفة الذين يحاولون جادين انقاذ الحرية الإنسانية من مدارس القدرية والآلية العلمية ، هذه الحرية التي يمتبرونها حقيقة مباشرة من حقائق الشعور الإنساني ، والتي عرضنا فيما سبق بعض جوانبها الفلسفية .

وقد لاحظ القارئ ولا ريب أن ثمة اتجاهات واضحة في الفلسفة بوجه عام - وفي الفلسفة الروحية بوجه خاص - نحو رفض عقيدة القدرية المطلقة التي تنكر دور حرية الإرادة والوجدان . فكلما رسخ في الأذهان الاعتقاد بوجود نواميس كونية روحية مع الإيمان بأزلية الحياة ، وبعدم انقطاعها ، وبتعدد فرص الوجود كلما اتسع مجال القول بالتخير ، وأصبح ذهن المرء قادراً على قبول دور الإرادة والضمير واضحاً قوياً ، وبالتالي على تفسير الكثير من صروف الحياة ومفارقات الدهر ، التي لا يمكن تفسيرها بغير هذا الإيمان العلمي بامتداد الحياة ، وبخضوعها لنواميس عادلة عطوفة تفسح مجالاً واسعاً لدور إرادة الإنسان وعقله الواعي وغير الواعي معاً في رسم خطوط قدره ومصيره .

فما لا يفسره ماضينا القريب قد يفسره ماضينا السحيق ، ولنا في ذلك مؤلف على حدة راعينا فيه أن يكون مؤيداً بأسانيده الوضعية الكثيرة (١) . وما لا يتحقق من نتائج - قد تبدو محتومة في ناموس العدل

(١) عنوانه « في المودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والمسلم » صدر في

والأخلاق - في المستقبل القريب قد يتحقق في المستقبل البعيد . وما قد تعجز عن تفسيره كلمات مبتورة قد لا تعجز عنه عدة مؤلفات اذا كانت تحيط بجوانب الموضوع كلها . وهيهات لكتاب الطبيعة أن تسقط منه كلمة واحدة قد لا تتسع عقولنا لأكثر منها في أى مستوى كنا من مستويات الوجود .

### بعض نوازع الاتساق

واجمال ذلك كله هو القول بأن حرية الاختيار حقيقة روحية وخلفية لا مرأ فيها . وهذه الحرية مدينة في نموها للارادة الانسانية ، لأنها - ومن ورائها العقل بعنصره للبطن والواعي - تمثل العنصر المحرك لكل سلوك انساني ، حين تمثل النوااميس الكونية - النى تعمل هذه الارادة عن طريقها - الاطار الخارجى الذى يحدد للارادة دائرة نشاطها المشروع بقدر اتساقه معها ، وغير المشروع بقدر فقدان هذا الاتساق . وهذه الارادة ليست فحسب ميراثاً من الأبوين أو من الأجداد المعروفين ، بل هى ميراث أشد عراقاً من ذلك بكثير ، لأنها ميراث الروح من نفسها ومن تاريخها الموغل في العراقة ، والحافل بالآلام وبالأحداث الجسام .

فاذا كانت الذات الانسانية عريقة ، فمقتضى ذلك أن الارادة عريقة بمقدار عراقة الذات ، وأنها نمت وتهدبت بمقدار نمو العقل وتهذيبه . فنمو العقل وتهذيبه من شأنه أن يؤثر - ولو على المدى البعيد - في مدى تهذيب هذه الارادة ، وفي اتجاهاتها ، وبالتالي في مدى نجاحها أو فشلها في شق طريقها في الحياة . وكل ذلك من ميراث الماضى السحيق ، وهو ميراث نام متطور ، وقابل أبداً للمزيد من النمو والتطور .

ولأن العقل كائن وراء هذه الارادة ، فانه كلما نما العقل كلما كانت الارادة أكثر نضجاً وتهديباً . وكلما تخلف العقل كلما كانت الارادة أكثر صلابة وعناداً ، وأقوى اندفاعاً واصراراً . ولذلك لا ينبغى تمجيد الارادة في ذاتها ، بل ينبغى تمجيد العقل الحكيم الذى يعمل من ورائها ، فالارادة هى الاداة المنفذة لخلاجات العقل والوجدان . والويل لآى مجتمع اذا قويت ارادة أفرادهِ على حساب نمو عقولهم ونضج وجدانهم ، أو لآى مجتمع يتصور أن صلابة الارادة من علامات النضج أو الارتقاء ، أو من عناصر التفوق والسيادة .

بل ان العقل الحكيم هو الهدف ، ونموه ينبغى أن يكون غاية الغايات في كل تعليم خلقى ودينى ، وهو وسيلة الحياة نفسها في النمو والارتقاء ، وهو اصدق معيار للحكم على نضج أى فرد ، وآى مجتمع ، وأية قاعدة . ولهذا ايضاً ينبغى تمجيد العلم الصحيح لانه وسيلة العقل الى الحكمة والى الاتزان ، ووسيلة الوجدان الى الإيمان النقى ايضاً .

وبقدر نمو العقل والوجدان تقترب الإرادة من الاتساق المنظم مع النواميس الروحية ، والتي تتكشف للإرادة العاقلة تدريجياً بمقدار اتجاهها نحو الارتقاء والتطور . ودور هذه النواميس ليس فقط في أن تعاقب وأن تثيب بل أن تصحح أيضاً أخطاء الإنسان ومظالمه التي لا تتوقف أبداً ، ويتفاوت مداها حتماً . وهي تقوم بالتصحيح في رفق أو في عنف ، وفي ببطء أو في عجلة ، وفي اتجاه أو في آخر . ولكن التصحيح آتٍ حتماً لا لخدمة العدل المطلق فقط ، بل لخدمة التطور والارتقاء - بنفس المقدار - إلى مستوى الاحساس الصحيح بهذه النواميس مع الارتباط الإيجابي بأسمى ما تقتضيه في المشاعر وفي العقول .

ويستوى في واجب الارتباط إنسان الغابة مع العبرى أو الفيلسوف ، لأن التطور حقيقة واقعة من الناحيتين العقلية والجسمانية . ولا توجد خطيئة من خطايا الأفراد أو الشعوب أخطر من مقاومة التطور . وناموس التطور في النهاية واحد للإنسانية جمعاء ، حتى وإن تفاوتت درجات هذا التطور وسبله بطبيعة الحال . وهذا يفيد بذاته أن عقل الإنسان ينطوى على شعور أصيل بحرية الاختيار والمسئولية الخلقية ، وبالقدرة على شق طريقه في الحياة ، وبحقه في السعادة عن طريق هذه الحرية ، كما ينطوى على شعور أصيل بوجود هذه النواميس الخلقية للحياة التي ينبغي عليه أن يعيش في اتساق مضطرب معها ، أو بالأقل أن يحاول قدر جهده العيش في هذا الاتساق المضطرب ، وهو أن نجح أو فشل فإن المحاولة على أية حال ليست جهداً ضائعاً .

\* \* \*

ونواميس الحياة الصحيحة في الجسد أو في الروح لا تخاطبنا فقط بلغة ظواهر الحياة التي تترى أمام أبصارنا الكليّة في كل آن ، والتي تتمثل مثلاً في شروق الشمس وغروبها ، وفي صرخة الطفل الوليد وضحكته ، وفي الهامات النملة والنحلة والعصفور والسمنة ونمو الشجرة والزهرة ، بل إنها تخاطبنا أيضاً في صورة نواميس الوعي والأخلاق التي تربط بين الأفعال ونتائجها ، وبين تصرفات الإنسان ودوافعها ، في كافة مجالات الشعور والتقدير ، سواء أظهر هذا الارتباط واضحاً لوعينا أم غاب عنه لما يشوب وعينا من عجز وقصور ، هو نفس العجز الذي يحجب عادة حقائق الأمور عن خلجات الضمير .

وهذا الوعي العاجز ليس هو وعي الإنسان الجاهل أو الأمي كما يظن عادة ، بل قد يكون بنفس المقدار هو وعي الإنسان العاقل أو المثقف أو الذكي . فقد تعود الإنسان في مقياسه الخاطئة أن يصف

بالعلم أو بالثقافة أو بالدكاء من قد يكون أبعد عن الصواب في تقديره  
للأمور من الجاهل أو الأمي ...

فالتقدير الصحيح للأمور لا يصل إليه الانسان عن طريق الاجازات  
الدراسية ، ولا عن طريق عضوية الهيئات العلمية ، أو الوظائف العامة  
أو الخاصة ، بل يصل إليه أولاً عن طريق الفطرة السليمة ، هذه الفطرة  
التي قد يحوزها بوفرة الجاهل أو نصف الأمي ولا يحوز منها شيئاً  
المثقف الواسع الاطلاع ، ولا الدكي الوافر الدكاء . فهي هبة الطبيعة  
العظمى التي تتضاءل الى جانبها جميع الهبات الأخرى ، وهي الطريق  
الامن الى كل حكمة سامية ، ومصدر كل نور اشرق على قلب الانسان  
مبدداً بعض ظلماته . ويقدر سلامة الفطرة في ضمير الانسان بقدر  
ما تنمو قدرته على الموازنة بين عناصر الخطأ والصواب في تقديره للأمور .  
وبالتالى قدرته على سلوك سبيل الصواب وتجنب سبيل الخطأ .

ومن ثم فقد يسلك الانسان طريق الصواب وهو عاجز عن الدفاع عن  
صوابه ، وقد يسلك طريق الخطأ المحض وهو أقدر لسان في الدفاع عن  
هذا الخطأ . فلنسا هنا البتة ازاء قدرة ما على القول المرسل قد  
يملكها المثقف أكثر مما يملكها الجاهل ، ويحوزها - غالباً - المخطيء أكثر  
مما يحوزها المصيب ، بل يحوزها - دائماً - العنيد التافه أكثر مما  
يحوزها الحكيم الوديع . بل نحن ازاء فطرة سليمة قد لا تحسن الدفاع  
عن نفسها ازاء دينونة الجهل والحماسة ، ولكن توجهها حقائق الحياة  
الى توفير أسباب ازدهار هذه الحياة ونموها ولو بين الأشواك الخائفة  
التي تحيط بها حتماً من كل جانب ، والتي قد تجيء من ناحية بعض  
« الخاصة » بنفس المقدار الذي قد تجيء به من ناحية بعض « العامة » .

ولك أن تسائل التاريخ ، فهو الذي ينبيك وحده عن قيمة هذه  
الفطرة السليمة في توجيه مقدرات الانسان ، والأخذ بيده في طريق الحياة  
المحفوف بالصعاب والأخطار من كل جانب . وهو الذي ينبيك وحده عن  
قيمة هذه الهبة العظمى عند من قادوا - بعزم وثبات - خطى الانسان نحو  
الايمان والعرفان ، وأحاطوهما بسياج أمين من التفانى في محبة الحقيقة  
والدفاع عنها عن طريق تكبد أفدح الآلام وأشق صور الحرمان .

والعوامل المحركة للعقل وبالتالي للارادة - سواء أكانت للخير أم  
للشر - لا تقف عند حد في تعددها كما قلت وهي تحاصرنا تماماً ، وتتغلغل  
الى أعماقنا فتغرى ارادتنا بكل صنوف الاغراء الظاهرة والمستترة .  
وبعضها ينتمى الى عالم الشهادة ، كما ينتمى بعضها الآخر الى عالم غير  
مشهود . وبعضها داخلي ينتمى الى درجة تطورها الخاصة ، وبعضها  
الآخر ينتمى الى درجة تطور الآخرين الذين نتعامل معهم .

والفصل بين الخير والشر ليس واضحاً ، بل كثيراً ما يدق الى أكبر مدى فيختلط الأمر على ابصارنا وبصائرنا اختلاطاً ضاراً بسبب ضعف هذه وتلك ، وأيضاً بسبب ضعف فهمنا للمبادئ الصحيحة في الحياة . ومن هنا تتجلى خطورة دور فهم النواميس الروحية الصحيحة ، ومدى رسوخها في الوجدان . فهي وحدها التي يصح أن تختلط للإرادة طريقها وسط هذه العوامل الكثيرة المتضاربة بكل ما تملكه من شرار هائلة ، ومغريات من كل نوع . وكأننا نسير في غابة هائلة قد امتلأت بكل أسباب البهجة وفي نفس الوقت بكل أصناف الحيات السامة والوحوش الضارية !! وقد اختلطت فيها الأمور حتى بين الحملان الوديدة والدئاب المفترسة ، وبين الثمار الشهية والسموم القاتلة .

وإذا كانت نوازع الإرادة في الإنسان مقيدة في المستوى المادى للوجود بقيود المادة ونواميسها الصارمة فهي في مستوى العقل أو الروح مقيدة أيضاً بقوانين صارمة للعقل أو الروح ولكن إرادة الإنسان حيثما وجد حقيقة كائنة تعمل عن طريق قوانين المادة والعقل والروح متفاعلة معاً . فالمادة موجودة هناك كما هي موجودة هنا ، ولكنها لا تخضع في ذلك المستوى اللامادى خضوعاً مباشراً للعقل فان دور العقل - ومعه الإرادة - في توجيه دفة الحياة يبدو لهم هناك أوضح مما يبدو لنا هنا وأقوى .

فالإرادة هناك تنقل صاحبها بمجرد التفكير ، والإرادة هناك تدفع العقل للنمو والازدهار أو للخمول والانحيار ، وللعمل أو للكسل ، ولحياة العاطفة النقية أو لحياة الشهوات الغريزية . والإرادة قد تنجح أو قد تفشل في تحقيق مآربها حسبما تتاح لها من وسائل النجاح أو الفشل ، وحسبما يتوافر لها من عناصر الحكمة أو حماقة في نفس صاحبها .

ولكن دور الإرادة في خضم هذا البحر الهائل لا يقل عن دور الرياح في تحريك سطح المياه في هدوء ورفق أحياناً ، وفي عنف وهدير مزعج أحياناً أخرى ، وعلى نطاق يتفاوت في قوته ومداه بين قدرة نفخة الغم في سطح المياه ، وقدرة الأعصار الشديد في عرض المحيط . وهذه الإرادة - المحكومة بنواميس الحياة تعمل لها وعن طريقها - كائنة وراء هذه النواميس لأنها تمثل عنصراً من أهم عناصرها ، ومن هنا كانت الحياة الإنسانية أعمق من مجرد عالم الأشكال الخارجية والصيغ المادية للعقل ، وكان لها مغزى في الروح والعقل أعمق من مغزاها في عالم الحيوان والنبات ، ومن باب أولى في عالم المادة غير الحية في مظهرها ، وإن كانت لا تنفى وجود عالم الحياة الحققة من ورائها .

## في الاتساق والالم

وان قدرة الانسان على الالم عندما يخالف نواميس الحياة الخلقية او البيولوجية تنفى في تقديرنا صحة النظر الالية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الالم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلا ، واردة ، وشعورا مرتبطا بالعقل وبالارادة . وهذا كله يخرج به تماما عن نطاق مملكة النبات او الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ولا يشعر بلذة ولا بالهم ، والذى تحكمه قوانين للحتمية وللضرورة تغاير تماما تلك التى تحكم عقل الانسان فى نواذعه الى الخطأ او الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام الانسان يملك قدرة ذاتية على أن يتألم ، وأن يؤلم غيره ايضا فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزيء أو ذرة خلية ميتة فى بناء لنبات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضا أن يبحث عن مصدر الالم ، حتى وان أخطأ غالبا فى تعيين هذا المصدر . وأن يحاول أن يضحي ببعض شهواته أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربكة الالم . وإذا كان الاحساس بالالم يؤكد بذاته حرية الارادة فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الالم .

ثم ان الحياة - كما يقول وليام جيمس - تتطلب بذاتها النضال « فالانسان لا يشعر بأنه يعيش فعلا الا اذا ذاق الصراع حلوه ومره فشقى بالهزيمة أو انتشى بالنصر . واذا كان كل شيء ميسرا ممهدا لفقدنا كل احساس بالتوئب ولافتقدنا بذلك ذاتيتنا ، وعدمنا احساسنا بشخصيتنا . ففى كل منا ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة ، وانما توقظها وتثيرها حياة متدفقة عارمة ، حياة خارقة فذة . هنا فى معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ، ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا » (١) .

ولا يغير من ذلك شيئا أن الحياة قد تبدو فى كثير من الأحيان مظلمة كئيبة لأن جيمس يعتقد « بأن هناك فى النهاية خلاصا ، وهذا الخلاص مشروط بأن يؤدى الانسان خيرا ما يستطيع وقد تنجح فى ذلك القلة وتفشل الكثرة ، ومع ذلك فهو لا ييأس من المستقبل ، ما دامت هناك قوة الهية تساهم فى تقدم هذا العالم ورفى الانسانية » .

(١) عن « وليام جيمس » للدكتور محمد نوح الشنيطى ١٩٥٧ ص ١٥٨

كما يرى نفس الفيلسوف في الحياة أنها تبدو كأنها جهاد حق ، وكأن هناك شيئا في العالم متوحشا نريد - بكل ما لدينا من مثل عليا وعقائد وأخلاص - أن نخضعه ونجعله أليفا ... ولكن لابد لنا أن نجعل قلوبنا أليفة ، وأن نظهرها من الإلحاد والخوف لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم - الذى نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقى وظاهر - وقد انسجمت معه . وإن أكثر الأشياء عمقا في طبيعتنا هو تلك النقطة الرابطة اللينة من القلب التى نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات ونفور . ومع ما لنا من عقائد ومخاوف ... (١) » .

ولذلك كله قال أيضا جوته Goethe « إن من فاته أن يتدقق خبره في الألم ومن لم يقض ساعات سوداء يترقب باكيا طلوع النهار المتناقل ، أن مثل هذا الإنسان لا يعرفك أيتها القوى السماوية » . وقال ألفريد دى موسيه A.De Musset « لا شيء يجعل الإنسان عظيما غير ألم عظيم » .

\* \* \*

فالألم - أو بالأدق تفهم علة الألم ومصدره الكامن فينا - من رسالته أن ينبهنا الى الطريق الأعوج الذى قد نسير فيه فيدفعنا الى تغييره واختيار غيره أكثر منه انساقا مع النواميس الخلقية ، بما فيه منجاة النفس ، وتحاشيها لألام مستقبلية لعلها كانت ستصبح أشد وطأة مما نتصور . فكما أن الألام الجسد تنبهنا الى أمراضه الدفينة وتدفعنا الى محاولة التخلص منها عن طريق العلاج ، فكذلك أيضا الألام النفس تنبهنا الى عيوبها الخبيثة ، وتدفعنا الى محاولة الخلاص منها عن طريق ضبط الفهم ، والاتساق مع نواميس الحياة الراقية . فهو بالتالى الذى يصلح عيوب النفس ورذائلها التى تحجبها الكبرياء عن صاحبها ، فتتمو هذه الرذائل بقلل نمو الكبرياء وينمو معها الألم أيضا ، وتضعف بقدر ذل الكبرياء تحت وطأة الألم ، فاذا بفشاوة الكبرياء تخلفها بصيرة التواضع ، وتبددها أضواء الفضيلة ومعها اشراق السعادة .

والألم هو الذى يحرك الضمير فيدفعه الى الاعتراف بالخطا والى الندم ، والندم هو أول خطوات التقدم الروحي . وهو الذى يعطى الإنسان أعظم نعمة تميزه وترفع من قدره ، وهى الاحساس بالمسئولية الذى يميز الإنسان المتحضر عن زميله البدائي ، والرجل البالغ من الطفل الصغير . فالألم هو صانع المعجزات فى الإنسان ، بل هو صانع المعجزات ، وأعظم معجزاته هى مقاومة حب الذات واللذات فيه ...

(١) عن « ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١٢٨ .

ومن يعترف بخطئه - ولو لقلبه وضميره - يخطئ خطأ قليلا ويسيرا، أما من يكابر فيه فهو يخطئ خطأ كثيرا وجسيما، ومثل هذا الانسان تحول له نار الألم الى رماد لا قيمة له في سفر الحياة الكريمة ، حين تحول غيره الى ماس ثمين في وجوده المحدود ، يبصره كل ذى عينين لامعا مضيئا على جبين الزمن ، يشع رونقا يسر المتقين ويضنى الحاقدين لانه اشعاع الفضيلة يشع معها بريق السعادة . كيما نخبرنا أن الاثنين من صروف الدهر لا يصلح علاجا لها ، بل قد يجلب من الألم أكثر مما قد يجلب الألم من الاثنين ...

واجمال ذلك كله هو القول بأن الألم هو سبيلنا الأوحد لاستخدام حريتنا في الاختيار وفي الاتساق الحكيم مع نوااميس الحياة الحكيمة . وهذا الاتساق لا يجيء بفتة ولا جزافا ، بل يجيء تدريجيا عن طريق التفكير النقي العادل الذي يحمل السعادة الحقيقية على أجنحته كأعظم هبة لهذا الاتساق المرجو بين الوجود والموجودات .

فالتفكير النقي العادل هو مصدر كل سعادة حقيقية ، لانه مطالب بأن يبحث عن حقائق الحياة بدلا من الجرى وراء أوهامها . والبحث عن الحقائق والتعلق بها هو مصدر كل نشوة عادلة مشروعة للعقل ، هذه النشوة التي تنمو بنمو العقل ونضج ملكاته الفطرية ، وتتلشى ، بل تنقلب الى تعذيب أليم عندما يبعد العقل عن الحقائق ثلا عشر الا على مرارة التخيبط وحسرة الخيبة .

وانك لو قارنت تقدير أى شخص للأمور وهو في العشرين من عمره بتقديره لها وهو في الخمسين لهالك الفارق الكبير بين التقديرين ، ولتبينت حدوث تقدم واضح في اتساع الأفق ، وفي مدى قبول الراى المخالف ، وفي رغبة الوصول الى الحقيقة . ولتبينت بالتالى أنه أصبح أقرب الى حقائق الحياة مما كان فيما مضى . ولن تجد بعدئذ مصدرا حقيقيا لهذا التقدم سوى الألم الذى عاناه المسكين طيلة هذه السنين الثلاثين .

قد يقول قائل كلا ، لأن صاحبنا لم يتألم فيما يبدو الما واضحا ، وانما هو النضج الطبيعى للعقل على مر السنين الذى جعله أكثر قربا لله ولحقائق الحياة ... ولكن هل يمكن أن تخلو الأيام من مرارة الألم حتى ان مرت ناعمة رتيبة ؟ ! ان الألم نفسه قد يكون ناعما رتيبا بنفس المقدار ، ولكنه في نفس الوقت هائلا عميقا ... الا يكفى النفس ثقل السنين وهى تمضى كأنها صنعت من نسيج الأوهام ؟ الا يكفى الاحساس الدائم بمسؤولية البقاء وخطر الفناء ؟ الا يكفى الخوف من ضياع النعمة وحلول النقمة ؟ الا يكفى الاحساس بالخطر في كل خطوة نخطوها في الطريق حتى

ولو بدا طريقا للمجد يرفعنا الى عنان السماء ؟ الا تكفى الشيخوخة عندما تزحف زحفا ويثدا بكل ما فيها من حرمان وعناء ؟

وليس للعجز عن تفسير علة الألم في الكثير من جوانبه يصح ان يعد حجة ضد عدالة الألم في سائر جوانبه ، فان العلم لم يصل بعد الى المرحلة التي يملك فيها قدرة تفسير جميع اسرار الحياة ، ولن يصل يوما الى هذه القدرة الكاملة التي ليست من صفات العلم بل هي من صفات العقل الأعظم ، وهيئات أن يصل اليه الانسان مهما بلغ عنده مدى العلم والعرفان .

ويكفى في هذا الشأن ان نلاحظ أن العلم لم يوضح بعد حتى طبيعة صلة الانسان بهذا الكوكب الضئيل الذي يقطنه . واذا صح أننا جئنا اليه كيما نتطور ونرتقى تدريجيا ثم نعود أرقى شأننا وأحسن حالا ، فان الكثير من تصاريف القدر القاسية - حتى الزلازل والأوبئة والحروب - تصبح ذات نهاية سعيدة مرتقبة . ويكون شأننا شأن انسان رضى أن يهاجر الى بلاد نائية ، كيما يقوم برسالة من الخدمة الشاقة او من الدراسة المضنية ، اذا ما اضطره ظروف قهرية أن يعود الى وطنه الأصلي قبل التاريخ الذي قدره ، ناعما بما قدم من تضحية ، او بما اكتسب من خبرة غير ضائعة ، لأن ناموس الحياة لا يعرف خدمة منكورة ، ولا تقدما ضائعا في العقل او في الأخلاق .

### الألم والاستحقاق

وفهم ناموس التطور الخلقى عن طريق الألم مرتبط بناموس آخر هو ناموس الحصول على أية سعادة عن طريق استحقاقها لا عن طريق اللهفة عليها . فمن يستحق سعادة ما بسبب جدارته بها سينالها حتما طبقا لقانون السببية ، ومن لا يستحقها فلن ينالها مهما تعلق بها . ذلك لأن السعى الحثيث للاتساق مع نواميس الحياة الراقية عن طريق الاستزادة من الخلق والمعرفة - بما يصاحبه من ألم محتوم - هو السبيل الوحيد الذي قد يوصل الانسان الى تحقيق أهدافه ، ويقدر ما تكون راقية ومناسبة لرسالته في الحياة في تقدير الناموس الحكيم الذي يراقب مدى ما يستحقه كل واحد بحسب ما قد يصل اليه من خلق ومن معرفة . فيعطيه هذا الناموس أحيانا ما لا يفكر فيه ولا يطمع اليه ، حين قد يسلبه ما قد يكون بحسب تقديره الضعيف في حاجة ماسة اليه . فالانسان يعطى من أسباب السعادة الحقيقية بحسب استحقاقه لا بحسب رغباته .

بل ان الألم نفسه قد يكون عطية حسنة يعطاها من يستحقها لدفعه في طريق تقدمه وصلاح أمره . ويعطاها الى المدى الذي يمكنه ان يتحملة ،

وبدون أن تهمله رحمة الرحمن أو تنساه . لأنها غالباً ما تهب مع الألم وسائل تخفيف قسوته في حكمة بالغة يحار في فهمها الحكماء ، وهي نفس الحكمة التي أعطت الذات قدرة ذاتية هائلة على تحمل الألم مهما كان رهيباً ، كما أعطتها القدرة على الاحساس بفرحة الحياة وسط آلامها ومتاعبها . بل أعطتها أيضاً قدرة غريزية على أن تتحمل الألم المرير ، ساعية إليه أحياناً ، بل سعيدة به أحياناً أخرى ، شاعرة تماماً بما في رسالة الألم من نبل ، وبما فيها من هدف جليل قد يجعل من الألم سبباً للسعادة ، بل للعبادة الشاكرة النقية أيضاً .

والألم مع ذلك ليس ملازماً محتوماً للشر أو للرديلة ، وليس نتيجة محتومة لهما ، فليس من يتألم أكثر من غيره شر من غيره . بل إن كل إنسان يتألم آلاماً ظاهرة أو دفينية ، نفسية أو جسدية ، بحسب مرحلة التطور التي وصلت إليها النفس وقت الألم الذي قد يلزم هذه المرحلة للانتقال إلى مرحلة أخرى أرق من سابقتها وأسمى ، حيثما وجدت النفس . وذلك لأن قانون التطور يفعل فعله دواماً عن طريق الألم الظاهر والدفين ، والهين والعسير ، وكان كل ما يجري في الحياة من أحداث قد تبدو قاسية رهيبة إنما يهدف إلى خدمة التطور ودفع الإنسان دنواً حيثما إلى الارتقاء .

وهذا الارتقاء لا يتصور توقفه إلا إذا توقفت حياة النفس وهو أمر محال ، كقانون الجاذبية لا يتصور توقفه إلا إذا توقفت الحياة المادية وهو أمر محال بدوره . وهذا التطور شأنه - شأن كل قوانين الطبيعة - عاقل مفرط في عقله وفي حكمته ، حتى عندما يوزع جرعات الألم لخدمة النفس كأنه طبيب ماهر يعرف كيف يوزع جرعات الدواء لخدمة الجسد .

وكقانون الجاذبية ، الألم أيضاً قانون مطلق من قوانين الحياة التي تربط ربطاً دقيقاً بين المقدمات ونتائجها الطبيعية لخدمة دوام الحياة وتطورها ، منذ خلق الإنسان جنيناً في بطن الطبيعة حتى يصل إلى نضج كاف في العقل وفي الفضيلة . ومن ثم قد يتألم أفضل الناس وقد يقاسى من دهموه كل صنوف الهوان والحرمان ، لمجرد أن فرض الارتقاء التي تعدها مرحلة التقدم التي وصل إليها تتجاوز تلك التي وصل إليها بعد ذلك الذي قد يبدو ناعماً سعيداً ، على غير جوهر من فضل ولا من فضيلة .

ثم ان اولهما يملك مستقبل الأجيال والدهور ، اما ثانيهما فلا يملك سوى سكرة الساعات أو الشهور ، وله يوم وأيام من ألم مخبوء في سفر الحياة التى لا تنتهى . ومن يملك السكرة لا يملك السعادة ، لأن سكرة الأشرار غير سعادة الأبرار واطمئنان نفوسهم في سكينه واستقرار . هذا الاطمئنان الذى لن يناله انسان الا عن استحقاق ، والذى يفضل بذاته كل ماديّات الأرض ، وما وسعت من نعيم زائف ، قد يخلب الباب الحمقى ، وقد يسعدهم فيه ما لا يسعدهم في هدوء البال وراحة الضمير .

وهكذا يظهر كيف ان الطبيعة قد جمعت بين شاطئها النقيضين معا : الافراط في القسوة والافراط في الرحمة . واذا كان الألم يمثل أولهما ، فان الاستحقاق يمثل ثانيهما . واذا كانت فسوة الطبيعة قد تصل أحيانا الى حد اليأس منها ، فان نور رحمتها هيهات ان ندركه ونحن في ظلام قسوتها . لكن هذه هي بعينها سنة التطور والارتقاء . . . ولن تجد لسنة الله تبديلا . فالألم يمهد للارتقاء ، والارتقاء يفتح ابواب السعادة الواحد بعد الآخر . ولا يفتح باب الا لمن تحمل وعناء الطريق واجتاز صعابه حتى وصل اليه فاستحق ان يفتح له . . .

ولعل هذه الاعتبارات هي التى دفعت هارتمان Hartmann عالم الأخلاق الى القول بأنه « ليس من شأن الألم أن يتسامى بالشخصية البشرية وأن يزيد من عمق احساسها الخلقى ، وأن يكسبها ضربة من النبيل الخلقى فحسب ، بل ان من شأنه أيضاً أن يزيد من قدرة الانسان على الاحساس بالسعادة .

وأية ذلك أن من شأن خبرة الألم أن تكسب المرء أرهافاً وعمقاً يجعلان منه مخلوقاً رقيقاً يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . والواقع أن الشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تعجز عن تلغف المخاوف وتقلق لأصغر الأحداث ، بل تقف في وجه مصيرها بقلب مأوّه الشجاعة والاقدام ، دون أن يقض مضجعها أى تلهف على اللذة ، أو أية رغبة عارمة في السعادة .

وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة أن يراها يوماً جالسة الى مائدته على غير ميعاد ، ومن هنا فانه ليس بدعاً أن تقدم السعادة الى ذلك الرجل المجرب الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام ، وانصهرت شخصيته في بوتقة الأحزان » (١) .

N, Hartmann : *Ethics* Vol. 2 Moral Values 1963 p 141. (١)

من « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٥ .

## الفصل الثاني

### موقف كُنت

#### من واجب الاتساق مع النوايس الطبيعية

لا ريب أن آراء كُنت تستحق وقفة كافية هنا ، لأنه - فيما يبدو - من أفضل الفلاسفة الذين أمكنهم أن يقيموا الأدلة على وجود النوايس الخلقية ، ثم على تحديد موقف الإرادة الحرة من هذه النوايس . ويكاد يتركز البداء الأخلاقي الطبيعي عنده في الإرادة الصالحة « أما مواهب الطبيعة ، كالدكاء وسرعة الحكم وأصائه ، والشجاعة ، والحزم ، وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ، وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب في ذلك أنها لا تعين بانفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحيانا كثيرة مصدر اغراء سيء وتسخر لأغراض مذمومة . ليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد في مقت الناس له ؟ أما الإرادة الصالحة فهي على العكس الشرط الضروري والكافي للحياة الخلقية ، إذ إنها خيرة بدائها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، وما دامت قد عملت وسعها في هذا السبيل .

وما هي الإرادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو في الضمير العام يجب ارجاعها الى معنى الواجب ، وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا ، إذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل<sup>1/</sup> إرادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الإرادة الصالحة إذن هي إرادة العمل بمقتضى الواجب ، أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ولكن بأية علامة نميز العمل الذي من هذا القبيل ؟ ان التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ، ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعاً مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت الى الفضيلة بسبب ، إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . ولكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً ، فيجد المرء نفسه ميلاً الى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال ان واجبي صيانة حياتي وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا أحرص طبعاً على الحياة وأسمى طبعاً لاكون سعيداً . الحق ان الإرادة الصالحة

لا تبدو بوضوح إلا متى كانت في صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب ... » .

كما يرى كنت أيضاً أن وجود هذا القانون الخلقى الطبيعي « يحتمه المبدأ القائل أن كل شيء في الطبيعة يفعل بموجب قانون ، وأما أن هناك قانوناً عملياً ارادياً فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم من عقل عملي أو إرادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون .

ويختلف موقف الإرادة من القانون ، فقد نفترض موجوداً تتطابق الإرادة فيه مع العقل دائماً فلا تشتهى إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً .  
وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية ، وليست هذه حال الإرادة الإنسانية ، إذ أنها خاضعة للوفاق حسية معارضة للقانون . فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراهاً ويسمى تصورها أمراً ، فإن الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وإرادة ناقصة .

وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن العقل ضروري في ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الإرادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطي الذي يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها ، ولا يقيد الإرادة . لأن الغاية التي هي شرطه متروكة للاختيار » (١) .

وقد ذهب كنت أيضاً إلى أن خاصية القانون هي الصفة الكلية . فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه فنقول في تعريفه : « اعمل فقط حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً » . ثم يعود فيضع صيغة جديدة للأمر المطلق كالآتي « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن قعلك قانوناً كلياً للطبيعة » . وبالجمع بين هاتين الصيغتين يحصل كنت على صيغة ثالثة وهي « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

ويقول في تعليل هذه الصيغة الأخيرة بأنه « إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، إلا أن مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون ، وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية ، وهي فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ،

---

(١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٢ ص

وكافية لتوفير منفعة ( عقلية ) للارادة تحملها على الطاعة له ، اذ كان من الحق ان ليس يمكن ارادة شيء دون تصور منفعة ما ، فيكون موقفنا أننا ، باعتبارنا موجودات عاقلة ، مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً .

فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخلقة هو « استقلال الارادة » ، لانه مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية ، وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة ، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ، رئيسه الموجود العاقل البريء من الحساسية الكامل الارادة الذى يقرر القوانين ولا ينفعل بقوتها ... » (١) .

ويتحدث كنت عن صلة هذا الموضوع بالايمان بالله وبالخلود وبالعالم المعقول ( أى غير المنظور ) فيقول « على أن الانسان اذا لم يكن في طاقته أن يصير قديساً بالاطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى الى غير نهاية نحو القداسة باضعاف ميوله الحسية اضعافاً مطرداً . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكناً يجب أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى امكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيوانات المحسوسة تقربها من القداسة الى غير حد .

ويجب لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً ، هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الانسان من جهة والطبيعة والحياة الخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التى يسعى اليها الشخص . فإذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة ، وعلى قدرها فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع والتركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً ، أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم ...

فالحرية والخلود والله أمور يؤدى اليها العقل العملى ، وان عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها (٢) . هى « مسلمات العقل العملى » وهى

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٢) يبدو أن كنت يقصد « بالعقل العملى » الوجدان أو ما يقصده علم النفس الحديث بالعقل الباطن ويقصد « بالعقل النظرى » العقل الوامى أو ما يقابله فى علم النفس الحديث .

عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية ، لان العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهى عقائد مشروعة وان التسليم بها اقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى ، غير ان هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العقل ، فنؤمن به ايماناً خلقياً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس ان هذا الايمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية الا يضبط هذا العلم على ارادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا نكون أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الايمان يدع مجالاً لحرية الإرادة وللفضل فى الفضيلة .

ونتيجة هذه النظرية أنه يحق لنا ان نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله فننتهى الى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم ان الأخلاق تنتهى الى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى الى الدين لأن الانسان ، وهو حاس عاقل معاً ، لا يستطيع بقوة الذاتية البقاء الى غير حد على الإرادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وان يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة .

والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس اثر بالغ ، فان سلمنا به لم يبقَ الدين عقيدة نظرية . ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبقَ الدين عبادات نرمى بممارستها الى احداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول (١) على العالم المحسوس فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات . واذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن « (٢) » .

\* \* \*

وهذا الفهم لطبيعة صلتنا بالنواميس الكونية من شأنه أن يحدد رسالة الألام تحديداً واضحاً بأنه السبيل الوحيد للتطور ولاكتساب الاتساق المرجو مع نواميس الحياة . وقدرة الانسان على الألام عندما

(١) العالم الغير المنظور .

(٢) من كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم سنة ١٩٦٢

- ١٩٩ -

بخالف نواميس الحياة الخلوية او البيولوجية ننفي وحدها صحة النظرة الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحنمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عفلاً ، وإرادة ، ونسجوراً مرتبطاً بالمقل وبالارادة .

وهذا كله يخرج به تماماً عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعفل ولا يريد ، ولا يشعر بلذة ولا بالهم ، والذى تحكمه قوانين - للحتمية وللضرورة - تفاير تماماً تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام ان الانسان يملك قدرة ذاتية على ان يتألم ، وان يؤلم غيره أيضاً ، فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزئ أو ذرة أو خلية ميتة فى بناء لبنات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضاً أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وان أخطأ غالباً فى تعيين هذا المصدر . وأن يحاول أن يضحى بعض شهواته تحت تأثير الحاسة الدينية ، أو الحاسة الخلقية العامة أو الخاصة . أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربة الألم . وإذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة ، فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

## الباب السادس

### في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية

تعرضت في مناسبة سابقة لموقف الارادة والعقل من نواميس الطبيعة ، من زاوية لزوم اتساقهما مع هذه النواميس في حدود القدرة الانسانية ، ومن زاوية صلة هذا الاتساق بحرية الاختيار ، وبالتالي بنفى مذهب التسيير المطلق أو الجبرية . كما تعرضت قبل ذلك لموضوع حرية الارادة ومن ورائها العقل المفكر الذى ينبغى أن يسود نوازغ هذه الارادة ، وهذا النظر له قيمته هو أيضاً في نفى التسيير المطلق . على أن ما مضى من مباحث مختلفة ، وإن كان صريحاً في نفى مذهب الجبرية ، إلا أنه لا يعينى من واجب الوقوف هنا - ولو قليلاً - عند هذا المذهب الأخير لمناقشته بصفة أصلية ، وذلك بالإضافة الى المناقشات الكثيرة له التى أثارها سائر موضوعات العقل والارادة .

والتسيير المطلق أو الجبرية لا يمثل مذهباً واحداً ، بل يتضمن جملة مذاهب واتجاهات متنوعة في أساليبها ، وإن كانت متضامنة معاً في محاولة اثبات أن الانسان خاضع خضوعاً تاماً لنواميس الحياة الكثيرة الصارمة التى لا تترك له أى قدر من حرية الاختيار مهما كان ضئيلاً . وبعض هذه المذاهب تيولوجى صرف يستند الى تفسيرات معينة أعطيت لبعض النصوص .

على أن هذه النصوص لا تسعفنا في واقع الأمر شيئاً في الانبات ولا في النفى ، لأن فيها من معانٍ الى جانب التسيير بقدر ما فيها من أخرى الى جانب التخيير . لذا اتسعت تفسيراتها لجميع المذاهب والاتجاهات التيولوجية ، وهو ما يضيق المقام عن تناوله ، وذلك لخروج هذه الاتجاهات تماماً عن نطاق الأسس الوضعية والفلسفية التى رايت التقيد بها - على قدر الامكان - في معالجة جوانب هذا الموضوع .

ولكن لا ينبغى للمقام أن يضيق عن تناول مذهب التسيير المطلق المستند الى نفس هذا الأسس الوضعية والفلسفية ، وذلك لمناقشة آسانيده العامة التى لقيت قبولا عند بعض المفكرين ، وخصوصاً من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين الروح والمادة ، وبالتالي من موضوع البقاء أو الغناء الذى ينبغى أن يقع في الصميم من بحث هذا الموضوع .

وفيما بلى سألح ذلك في فصلين : اخصص اولهما للكلام في اهم اسانيد مذهب التسيير المطلق او الجبرية ، ونانيهما لمناقشة هذه الاسانيد ولو بصورة عامة ، وذلك كله قبل الدخول في الباب المقبل الذى يمثل في واقع الامر امتدادا طبيعياً لهذه المناقشة .

## الفصل الأول

في اهم اسانيد التسيير المطلق

داى المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل

عالج هذا الموضوع - موضوع الجبرية والحرية - بافاضة المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل ( ١٨٨٨ - ١٩٥٦ ) الفكر المصرى المعروف في مؤلفه عن « الايمان والمعرفة والفلسفة » وقد تضمن علاجه له عبارات صريحة تفيد انه من انصار الجبرية المطلقة ، وقد ورد فيه : « اما رأينا فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة ، وأثما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها . ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ونأكل صنفاً دون آخر ، ولكنما نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية . نقصد به روح الحياة ذاتها .

فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف الخارجية التى نعيش وقتياً فى وسطها . وهى مدفوعة فى طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقاً فيها ، أو ان كان ثمة لها دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر . وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نعتقد اننا نمتلكها بيدنا وأثنا نتصرف على مقتضاها فى حياتنا اليومية معدومة أيضاً ، وما نراه منها انما هو خيال ووهم ...

ربما قيل انه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فان فى نفى الاختيار اطلاقاً مغالاة ، وان من الواجب الاعتراف باختيار نسبى للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويمكن معه احتمال مسؤولية العمل الذى يعمل به ، وان هذا الاختيار النسبى هو أساس المسؤولية ونتيجة من نتائج حرية الإرادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به ، بل هو جزء منه .

ولا شك أن هذا الكلام غير خلو من المعنى . فان لنا ارادة نسبية

## - ٢٠٢ -

نميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال . وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذه غيرنا وفي مؤاخذه أنفسنا . لكن هذه الإرادة النسبية هي كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة إياها حتماً لتسير في طريق معين . أى أن إرادتنا ليست حرة في أن تريد . فالأحكام التي تصدر عنها والتصميمات التي تتبعها ، إنما هي مدفوعة اليها بعوامل خارجة عنها ربما كانت قوانين الطبيعة ، وربما كانت المصادفة التي لا تعرف قوانينها . وربما كانت أيضاً روح الوجود الخفية والقوة المصرفة له التي لا تدرك ماهيتها ، وربما كانت مجموع هذه الأشياء .

نفى الأمثال البسيطة التي قدمنا عن اختيار اللون في اللبس والمطعم رأينا أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزماني والوسط المكاني ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التي عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها . وقد رأينا أيضاً حين ترقينا فوق هذه الأمثال أن هذه القيود لا اختيار لنا في وجودها . وكون الرجل ابن شخص معين ولد في بلد معين وفي زمن معين وفي أمة معينة أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة .

وهذه الأسباب نفسها غير مختارة لأنها متعلقة بإرادة عاقلة تعرف ماهيتها . فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأماكن على صورة معينة أمر لا دخل لإرادة معينة فيه . بل هو نتيجة لعوامل بعيدة عن إرادة الناس أفراداً كانوا أو جماعات . وكل من الأجيال يحتمل غير مريد نتيجة أعمال آلاف الأجيال التي سبقتة . ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له . وإذا كان ذلك شأن الجيل فإن الفرد الذي هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من إرادات معاصريه ، وملايين الملايين من إرادات الأجيال الماضية . فهل يبقى مع ذلك صاحب إرادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملاً معيناً انى قمت به لأننى أردته ؟

ليتصور القارئ معنى نفسه . هو الآن يقرأ هذه السطور ، فهل هو مريد في ذلك ؟ وإذا كان مريداً فما هي قيمة اختياره في هذه الإرادة ؟ أولاً من أجل أن أكتب ما أكتب مررت بآلاف بل بملايين من المؤثرات التي شكلت إرادتى على ما أرادت هي ، لا على ما أردت أنا ثم كتبته بعد ذلك ، وكتبته في أوقات ربما كان يكفى أن تتغير هي ليتغير ما أكتب ...

ثم ما هو الاحساس الذي يجده القارئ حين القراءة ؟ أهو

الانبساط أم الامتناع أم عدم الاهتمام ؟ لا شك ان ذلك كله يختلف كثيراً ما بين قارىء وقارىء . فمن الممكن ان يتنى العارىء عطفه قائلاً ، وما نتيجة هذه الأبحاث فى الحياة ؟ ! ومن الممكن أيضاً ان يقول لقد احسن الكاتب فان فى بحث هذه النظريات ما يؤثر فى تقدير المسؤولية الاجتماعية والمسئولية الفردية . ومن الممكن كذلك ان يمر بما اكتب تم يلقيه متائباً . هذا كله اذا لم ير- فى طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين . وكل هذه الأحكام التى يصدرها يحسب انه يريد كل الإرادة فى اصدارها مع انها تتعلق بنوع تعليمه وبالمدرسة التى نشأ فيها وبالقرارات التى قراها ، وبطرق التفكير التى مر بها ، وبالحوادث التى واجهها . ولو أن شيئاً من هذا كله تغير لتغير هذا الحكم ، وبكلمة أخرى لتغيرت الإرادة .

وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هى التى تكونها على نحو خاص وجعلها بذلك نصير احكامها على هذا النحو محكومة بتلك المؤثرات . ولا يمكن ان يقال مع ذلك انها حرة فى أن تريد ، بل ظاهر أنها مجبرة على السير فى الطريق الذى رسمته لها هذه المؤثرات ، وبكلمة أخرى مجبرة فى اختيارها .

### رأيه فى العوامل الخارجية واثرها فى الإرادة

وبعد أن يلخص الكاتب العوامل التى تؤثر فى الإرادة وتحكمها فى حكم الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم الوراثة ، وحكم المادة ، وحكم المصادفة ، يقول ان هذه العوامل هى التى تؤثر فى حياتنا وارادتنا وتتأثر هى بأعمالنا وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل ، مؤثرة فى ذلك الجيل الجديد تترك الفرد منا وشأنه فى وسط هذا العالم الهائل شأن أية ذرة أخرى من ذراته تسير فى نظامه ، محكومة بقوانينه الخالدة غير مستطاعة لنفسها نفعا ولا ضرا .

قد يرد على هذه الحجج كلها اعتراض يجب عدم اهماله . وذلك اننا فى كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائماً ننظر الى الإرادة المطلقة كأنها مثال الإرادة التى تطلب للانسان . وانا كنا نمثل الشخص الكامل الاختيار كأنه الشخص الذى يسير على غير قانون ونظام ، وفضلاً عن هذا فكأننا اغفلنا فكرة الإرادة النسبية اغفالا تاماً . فاذا صح ما قلنا من أن الإرادة الفردية محكومة بقوانين تحدد اختيارها الى حد كبير فان فى هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الإرادة مجالاً فى العمل واسمها .

وفضلاً عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائراً حول الفرد معتبراً ذرة من الوجود متأثرة بما حولها . وما دام ذلك فلا يمكن الا التسليم بأن كل ارادة يجب أن تخضع لمقتضى قوانين الحياة . ولكن الواجب أيضاً أن ننظر الى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة في الحوادث ، مصرفة لها على نحو معين ومشكلة اياها بشكل خاص . أى أنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الإرادة أن ننظر الى هذه الإرادة حين تفاعلها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها ، وتقدير مبلغ ما لها من التصرف في هذا التأثير .

وذلك يتحتم أكثر اذا علمنا أن العوامل المؤثرة في الإرادة هي عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الأفراد . فان ما سميناه نحن حكم المصادفة يسير هو نفسه الى حد كبير على نظام يصيب الأفراد منه بالنسبة لآثره في ارادتهم - لا في حظهم - قدر غير قليل . فاذا نحن اخذنا هذه العوامل المؤثرة على اعتبار أنها متساوية في فعلها في الإرادة ونظرنا الى الإرادة بعد ذلك مجردة عنها كان لنا أن نحكم أن لها في الحياة اختياراً يصرف حياة الفرد ، وكثيراً ما يمسك بيده تصريف حياة الكون كله في مدة غير قصيرة من الزمن .

وقد يضرب المعارض مثلاً ارادات مصرفة يجدها قاومت نظام الكون وغالبت قوى الطبيعة وتمكنت من اخضاعها ، ووصلت من ذلك الى المدنية الحالية وما فيها من المخترعات والعجائب . ولو أنها اتبعت نظام الطبيعة وسارت على قانون أقل مجهود لبقى العالم متمسكاً في ظلامه القديم . ولكن تلك الإرادة القديرة عملت ونجحت في اخضاع اقصى ما نمانيه في الحياة .

فدعاة الأديان اثروا في العالم بتعاليمهم تأثيراً كبيراً ، وكذلك نابوليون بوناپرت بحروبهم واعماله وقانونه المدني ، وجوستينيان في التشريع الروماني . فهل هذه النفوس العظيمة التي اقامت المدنية واحيت تاريخ الانسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة ذرات تسير في نظام الكون محكومة بقوانينه الخالدة لا تملك لنفسها نفعا ولا ضراً ؟ وهل هذه الارادات القوية التي غلبت حياة الوجود لم تكن الا عجيبة شكلتها ظروف الوسط واحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها في نفسها اثر ؟

هذا هو وجه الاعتراض الذي يوجه في مثل هذه الاحايين . ولسنا نقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه بغير شيئاً من صحة ما قدمناه . فان تحليلاً بسيطاً لهاته النفوس الممتازة وما أحاط بها يجعلنا تؤمن تمام

الايمن بأنه لم يكن لأصحابها من الإرادة في عملهم الا بمقدار ما أجبرتهم على السير فيه ظروف الحياة ، كما ان الوقوف عند الإرادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التي تؤثر فيها تظهر لنا هذه الإرادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها ، ولا تنصرف باختيارها ، ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير في الطرق التي نرسمها لها .

ومن أجل أن نصل الى ذلك بحجج بينة واضحة يجب أن نفهم أولا ما هي الإرادة وكيف تريد . كان الكتاب الأقدمون يحسبون الإرادة قوة من قوى الروح . والروح عندهم شعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح في الورد ، والزيت في الزيتون ، والنار في الفحم ، مؤثر فيها غير متأثر بها . وكان ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت في نظرهم قوى خارجية عن المواد التي تسرى فيها . وعلى ذلك كانت الإرادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم أحيانا وتناهض ما قد تتجه نحوه شهواته ورغائبه .

ثم يقول الكاتب : « والحقيقة عندنا ان الإرادة ليست قوة خارجية عن الجسم متعلقة بالروح ، لان الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وانما الحياة اثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانساني بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة .

وليس معنى ذلك ان الحركات والسكنات التي تصدر عنا ليس لها نظام خاص ، أو انا نحن لانسير على ناموس في تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحت . بل ان كل حركة من حركاتنا أياً كان نوعها تصدر عن مركز خاص . لكنها قبل أن تصل الى هذا المركز ثم تصدر عنه تمر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعدة لتلقيها وإصدارها . وتصرف هذه المراكز في التلقى والإصدار الى بحت . فالحركة العنيفة يصدر في المركز المقابل لها اثر عنيف يظهر في الخارج في هذه الصورة . والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لا يظهر لها في الخارج اثر على الإطلاق . واثار الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف في شكله عن اثر التفاعلات الكيماوية في المعامل ، ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا عرضاً في الحياة ...

مثل الانسان في حركاته وحياته مثل هذه الآلات وتلك الأوتار ، ولكن نظامه مركب دقيق يصل أحيانا الى حد التعقيد فيقف الفهم والتصور دون ادراك حقيقة بعض ما فيه ، بل دون الوصول الى خيال

يكاد يقنع المنطق الانسانى بمشابهته لهذه الحقيقة . فى تلك اللحظات يرجع الرجل منا الى ذلك الملجأ الحصين الذى طالما احتضى فيه آباؤنا الاقدمون قبل ان ينير العلم بشعاعه الضئيل بعض اركان عالمنا الناقص الغريب ، يلجأ الى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها ، والتي لاتدنو منا لتتعرف شيئاً من ماهيتها .

ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن اشباهه ونظائره . بل كل ما يدل عليك انك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ، أو فى حين أن جيلا آخر ربما يصل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره . ولئن بقى هذا الشيء غامضا أبد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الانسان ، ولكنه كان يدرکها بالهام خاص حين كان يردّها الى اشباهها ونظائرها ادراكاً لم يكن بعيداً من الحقيقة كثيراً ...

ثم يقول : « فإرادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات هى الأشياء الخارجية التى تصير بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تآثر الأجهزة والتيارات التى تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها . وغاية الأمر أن هذا الانعكاس اما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه فتتأثر به بسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعاً ويحدث الحركة ، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشياء مما اعتادت أجهزتنا وتياراتنا تلقيه وأصداره ...

ثم يقول : « ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ليتغلب فى نفسه على ما فيه من ضعف الإرادة ووجه لذلك كل همه ، وكان كل ما يرمى اليه من فلسفة هو تغليب الإرادة على النزعات الجسمية . لكنه اضطر أخيراً أن يعترف « أن الحرية ليست الا الاحساس بحال معينة من أحوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه ، ولكن هذه الحال متعلقة فى الواقع باستعداد الجسد الذى لا تقدر من أمره على مسها . وأن كل الميول والعواطف التى يظنها الناس مصدر السعادة ليست الا آثاراً من أنار نظامنا الجسمى كالسعادة نفسها » ( أفكار مين دى بيران ص ١١٧ ، ١١٩ ) .

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المسادية هى التى تصدر عنها أفعالنا التى تبعث بها أراءتنا ، وأن أى مادة أخرى يمكن أن تؤثر فى هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجاه الإرادة والعمل . لذلك فما تقدم لايدع مجالاً للريب فى أن الحالة الارادية ليست الا طوراً خاصاً

## - ٢٠٧ -

من اطوار الحلال العكسية ، وانها متعلقة تمام التعلق بتاثر اجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية ، وهذه الآثار هي المحيطات الزمانية والمكانية .

ومعنى هذا أن الإرادة الحرة لا وجود لها . فكيف والحالة هذه تمكن مثل مشترعى الأديان ومثل نابليون وأضرابه أن يغيروا في وجه العالم بإرادتهم ما غيروا ، وأن يقيموا دعامة المدنية الحاضرة على الشكل الحالي إذا لم تكن إرادتهم الا صدى الحوادث الخارجية عنهم ؟

هذا هو القسم الثاني من الاعتراض الذي رأينا أن نرد عليه . ومبنى هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الانساني وحدة قائمة بذاتها مؤثرة في العالم قبل أن تكون متأثرة به . كلا بل هي روح العالم كله على ما قالوا .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى هذا الافتراض الوهمي الصرف بنوا نظرتهم في حرية الإرادة مستندين الى هذه الإرادات العليا ، ولكنهم أكبروا في شأن الانسان اكباراً لا محل له . ليس الانسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم الذي لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان ولا نفقه لهما معنى ، وهو ذرة ضئيلة لا يعبا الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو ان له قيمة خاصة في وجود العالم لما حققت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكثر له ، ولم تهتم به اكثر من اهتمامها بأي جرد ، وبأي حجر وبأية قطرة ماء في المحيطات الواسعة .

ثم هي بمدنياته اقل اهتماماً ان كان للتناهي في الأقلية محل . أفترى أن المدنيات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه أو قدمت كسوف الشمس أو أخرت خسوف القمر ، أو قلبت المد جزراً والجزر مداً ؟ أم ترى أن ما تغيره المدنيات ليس هو الا حركة متناهية في الأقلية وصغر الشأن اذا قيست بالبعوضة التي وقفت على قرن الثور . فاذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الانسان مركز دائرة الفلك ، وانما يجب وضعه في الموضع اللائق به . ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا . . . » (١) .

---

(١) راجع الراى برمه في كتاب « الابمان والمعرفة والفلسفة » طبعة ١٩٦٤

## الفصل الثاني

### في مناقشة أهم أسانيد التسيير المطلق

عرضنا في الفصل السابق جانباً من أهم أسانيد التسيير المطلق كما وردت على لسان المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل في تعليل إيمانه بالجبرية المطلقة ، وذلك في دفاع حار يجتذب الانتباه من عدة نواح . وقد وقفنا عنده وقفة كافية ، لأننا قلّدنا أن عرض هذه الأسانيد قد لا يخلو من فائدة للقارئ ، ومن باب أولى مناقشتها ... خصوصاً وأن هذا العرض وهذه المناقشة يمثلان في الواقع عرضاً ومناقشة لجانب من أهم أسانيد مذهب الجبرية الذي انحاز إليه الكاتب بغير تحفظ .

وأول ما يسترعى الانتباه في هذا الرأي أنه صادر عن مفكر ديني ظهر منه في عدة مناسبات إيمانه العميق بجدوى الإيمان الديني بكل عناصره ، بما في ذلك الإيمان بالروح ، وبالرسالات ، والخلود ، والثواب والعقاب . ومع ذلك راح هنا ينحاز بكل جوارحه إلى أشد المذاهب المادية تطرفاً ، ويجعل من آلية الحياة ومادية الإنسان أساساً للوصول إلى هذه الجبرية المطلقة ...

فالمذهب المادي في الإنسان لا يمثل شيئاً آخر ، إلا كما قال كاتبنا : « والحقيقة عندنا أن الإرادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعاً مستقلاً عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وإنما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الإنساني بعضها مع بعض ، وتفاعلها مع المواد الأخرى في العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والإرادة » !!

فالروح عند كاتبنا لا يمكن أن تكون مستقلة عن الجسم ( على نحو ما كانوا يقولون ! ) مع أن هذا هو نفس ما يقول به في القرن العشرين لفيف كبير من أفضل علماء الفيزياء ، مثل أوليفر لودج ، وادنجتون ، وديون ... ومن أفضل علماء النفس والعقل مثل مكدوجال ، وراين ، ومايرز ، وبروض ، ويونج ... ومن أبرز الفلاسفة الوضعيين مثل وليام جيمس ، وبرجسون ، وفلاماريون على ما عرضناه له في عدة مناسبات خلت ، وعلى ما سنعود إليه أيضاً فيما بعد ، وهو ما ينفي على أية حال إمكان القول في سر وبساطة - بأن « أثر الجسم لا يختلف في شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية في المعامل ولا عما نراه في المواد غير الحية التي تقابلنا مرضاً في الحياة » !! ...

### عن دعوى مادية الحياة

ولعل اخطر ما في هذا الفهم السطحي انه يزعم الاستناد الى حقائق العلوم الوضعية ، والى معارف الانسان المتطورة التى كشفت له الكثير مما كان خافيا عليه فيما مضى ، وذلك مع انه لا يستند الا الى كمية ضخمة من قياس خاطيء ، ومما يسميه المناطقة « مصادرة على المطلوب » ، اى محاولة اثبات الشئ بالشئ نفسه . فللوصول الى اثبات مادية الانسان يفترض هذه المادية ابتداء ويؤسس عليها من النتائج ما يشاء ، ويقيس الانسان على الآلة ، وعلى الوتر ، وعلى الدرة ، وكأنى به يريد - فى اكثر من موضع - أن يحقّر من شأنه مثلما فعلت الطبيعة فى فهمه الخاطيء لها ، وله ، وأن يجرده لا من الإرادة الحرة فحسب ، بل من العقل المفكر أيضا !

واذا أراد أن يرفع الانسان عن مستوى الجماد فليكن الى مستوى الجرد ، لكن من المحال أن يرفعه الى مستواه الخاص : مستوى الانسان المفكر ، المرید ، المؤمن ، الصابر ، المتطلع الى أن يعرف شيئا صحيحا عن حقيقة موضعه فى هذا الوجود ، والذي تختلج نفسه بقدر هائل من المشاعر ، والانفعالات ، والامانى ، والدوافع التى تعمل فى توجيه حركته بأسلوب مغاير تماما لأسلوب الطبيعة مع الجسم الصلب او الحيوان الأعجم .

وهكذا بت الكاتب الكبير بعبارات مرتجلة سريعة فى أخطر قضايا الوجود ، وبنى على هذا البت السريع بنيانا محض مادی للحياة ، ومحض آلى للانسان، لكى يصل الى الاقناع بالجبرية المطلقة يحاول أن يقيّمها على عمد تبدو له منطقية وعلمية . وهو فى هذا الشأن يختلف عن الجبريين من المفكرين الدينيين الذين قد يسوقون من النصوص والتفسير ما قد يسند - فى تقديرهم - دعوى الجبرية ، وهو لو نحا نحوهم لكان بالأقل منطقيا مع نفسه .

ولا أريد هنا أن أقف طويلا عند دعوى مادية الحياة وآلية الانسان ، فهى دعوى أصبحت الآن بالية ، وقد انهارت تماما ازاء كشوف العلم الوضعى الحديث وقد خصصت لدحضها مؤلفى «الانسان روح لا جسد» ، وسقت فيه من الأدلة الوضعية ما يكفى تماما للنظر الى الانسان على أنه روح عاقلة ، ناطقة ، شاعرة ، قبل أن يكون آلة فى يد قوانين المادة .

وهذا النظر لا يتطلب بالضرورة النظر الى الانسان بوصفه « مركزا لدائرة الفلك » حتى يكون كائنا حرا مختارا ، بل يكفى النظر اليه بوصفه كائنا حيا مفكرا يستحق من عناية قوانين الطبيعة الشئ الكثير ، ويلعب فى تخطيط الكون دورا مختلفا عن دور « الجرد ، او الحجر ، او قطرة الماء فى المحيطات الواسعة » . فهو على أية حال ليس - كما توهمه

الكاتب — « ذرة ضئيلة لا يعبا الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بالأقل لأن الفناء بمعنى التلاشي ليس من حقائق هذا الكون التى يتحدث الكاتب باسمها عن غير فهم صحيح لها وهذه أصبحت من البديهيات الآن فى علوم النفس ، بل المادة أيضا ، ومنذ مطلع القرن العشرين .

\* \* \*

ففى الدراسات النفسية نجد أن تطورا هائلا قد لحقها من ناحية النظر الى الانسان خصوصا بعد عهد سيجموند فرويد Sigmund Freud ( ١٨٥٦ — ١٩٣٩ ) الى الآن ، وذلك على ايدى علماء كبار أثبتت حقائق الحياة أنهم أبعد منه فهما لطبيعة الانسان وأعمق منه أثرا فى تشييد دعائم علم النفس الحديث . فقد حاول فرويد أن يؤسس هذه الدعائم على أساس النظر الى الانسان بوصفه آلة محكومة بقوة الفرائز والملكات الفطرية ، وبخاصة بقوة الغريزة الجنسية الى جانب غريزة حب العظمة . لكن هذا النظر السطحي للأمور سرعان ما تداعى على ايدى أكبر ثلاثة خلفاء لفرويد ، وهم ألفريد أدلر Alfred Adler ( ١٨٧٠ — ١٩٣٧ ) ، ووليم مكدوجال William Macdougall ( ١٨٧١ — ١٩٣٨ ) ، وكارل جوستاف يونج Carl. G. Jung ( ١٨٧٥ — ١٩٦١ ) .

فراح أدلر بعد انضمامه الى نظريات فرويد يعلن كفره الصريح بها ، وينادى بأنه « لو كانت الفرائز والملكات الفطرية هى التى تتحكم من كل جانب فى سلوك الانسان لما كان فى مقدوره أن يدخل أى تعديل على شخصيته الا الى حد محدود ، وذلك كيما تستجيب الى ما تتطلبه من البيئة التى يحيا فيها ... »

ومن المحال أن تتكون الشخصية وتنمو الا اذا كانت الذات الانسانية تنجح فى نشاطها اتجاها غائيا ، لأن الغاية التى تسعى اليها الذات وتنشط للوصول اليها هى العامل الحاسم فى توجيهها . وقد بلغ ذلك حدا من الوضوح والجلال دفع الفلاسفة وعلماء النفس فى كل العصور الى التسليم بتداخل مبدأ الغائية حتى فى المسائل التى لا تحتاج الا الى محاولة بسيطة للتوجيه الارادى المحدد نحو نقطة يعتبرها الانسان راسخة لا تتزعزع ... »

وهكذا انكر أدلر على فرويد ما ذهب اليه أيضا من صحة نظرية « الحتمية البيولوجية » بحسب نظرية داروين فى التطور مقررا « أن الاختبارات النفسية التى يمر بها أى انسان لا تبلى ، بل تبقى باطنة فى الذات ، وتأخذ من اصناف الطاقة ما يصح أن يعتبر الدافع المحرك فى الحياة ، والذى لا بد أن تصدر منه نتائج معينة من التفكير ومن السلوك » .

أما مكدوجال فقد هاجم — بوجه خاص — الفهم القديم للعقل الباطن

ولعقدة أوديب التى قال عنها « أعلم تمام العلم أن التخلّى عن عقدة أوديب قد يتطلب جهدا جبارا من المؤمنين بفرويد - بل أن ذلك قد يقارب الكفر بمعبود مقدس ، ولكنى أناشدهم باسم الانسانية أن ينكروها وأن ينبذوها نبذا » .

وبشّر مكدوجال فى مجلته « الباراسيكولوجى » Para Psychology بصدق الظواهر الروحية ، وطالب بالاستعاضة عن العقل الباطن وعقدة أوديب بالجسم الأثيرى أو الروحى ، وحاضر منذ سنة ١٩٢٧ فى موضوع « البحث الروحى » كدراسة جامعية ، وأخذ على بعض علماء النفس موقفه من هذا البحث قائلا : « يبدو فى الوقت الحاضر أن العلم ينقسم على نفسه يوما بعد يوم حول مسألة صدق المادية . فالتقص فى المعلومات الأكيدة وتعدد الآراء فضيحة وهروب من ثقافتنا العلمية ، وخطر اجتماعى ساحق ، وهذا سبب وجيه كما يتقدم رجل العلم المادى ليساهم فى البحوث الروحية » .

ولهذا أنشأ مكدوجال قسما خاصا ببحوث الباراسيكولوجى بجامعة ديوك Duke بالولايات المتحدة الأمريكية . وهذا القسم يواصل لغاية الآن نشاطه فى دراسة هذه الظواهر بأشراف رئيسه الحالى الدكتور جوزيف بانكس راين Joseph Banks Rhine الذى وضع عدة مؤلفات لإعلان أن بقاء الذات الانسانية بعد الموت قد ثبت كحقيقة علمية نتيجة بحوث متواصلة دامت لأكثر من ثلاثين عاما ، وأسهم فيها لفيف من أحسن علماء النفس والرياضة هناك لاستبعاد ما يمكن أن يعزى الى الصدفة ، ولاستبعاد ما يخرج عن نطاقها كحقائق معملية لا ينبغى أن ينازع فيها العلم الوضعى .

أما يونج - وهو صاحب إبرز وأحدث مدرسة فى « علم النفس التحليلى » - فقد أعلن بدوره العداء لمدرسة فرويد لأنها بسبب بحوثه فى الباراسيكولوجى أصبحت لا تمثل سوى « مجرد نظريات مادية صماء مقصورة على دائرة الجسد المادى ، بعيدة عن دائرة الروح » . كما راح يقرر أن فكرة العقل الباطن ليست سوى فرض أخير من باب التسهيل ، وأن تجريبه السيكلوجى أظهر له عدة مرات « أن ثمة أشياء تصدر عن نفس أو عن روح أكثر اكتمالا من الوعى ، وأن هذه الأشياء تتضمن تحليلا أوفى ، أو نظرية فاحصة أدق لمعرفة لا يستطيع الشعور أن يمدنا بها » .

وراح يونج يقرر « أن المأخذ الذى يمكن أن يوجه الى نظريات فرويد وآدلر ليس هو أن هذه النظريات مؤسسة على الفرائز ، بل أنها تنظر الى الأمور من جانب واحد ، وهو جانب علم النفس بدون الروح ، هذا الجانب الذى يناسب الأشخاص الذين يظنون أنه ليس لديهم احتياجات أو تطلعات روحية . ولكن هنا يخدع الطبيب والمريض كلاهما

نفسيهما . وحتى ان كانت نظريات فرويد وآدلر تقترب الى قلب الاضطرابات العصبية اكبر من اقتراب الجانب الطبى فان اهتمامها بالفرائز وحدها يقصر عن ان يرضى الاحتياجات الروحية الأعمق من ذلك للمريض - فهي مرتبطة اكثر مما ينبغى ، بافتراضات علوم القرن التاسع عشر ، وهى مادية اكثر مما ينبغى ، وتعطى قيمة اقل مما ينبغى لقوة التصور والتخيل ، وفي كلمة لا تعطى مغزى كافيا للحياة » (١) . . .

كما راح يونج فى مؤلف آخر له عنوانه « الانسان الحديث يبحث عن نفس (٢) » يتحدث بوضوح فى الفصل العاشر عن عالم الروح والحياة الروحية ، ويعلن ان عالم المادة قد تبخر واندثر حتى فى ضوء الغيزيام الحديثة .

ومثل هذه الآراء نجدها أيضا عند عدد من اكبر علماء وفلاسفة العقل والنفس المعروفين فى القرن الحالى من امثال وليم جيمس W James ، وهنرى بروجسون II. Bergson ، وفردريك مايرز F. W. H. Myers ، ووليم براون W. Brown ، وهانز دريش H Dreish ، وفلوجل Flugel وتشارلى بروض Ch. D. Broad وغيرهم (٣) .

\* \* \*

كما نجدها الآن عند عدد آخر من اكبر علماء البيولوجيا ، فانهم رغم تمسكهم بنظرية التطور بوصفها تمثل حقيقة ثابتة الا انهم عدلوا نهائيا عن تحليل هذا التطور بأسباب مادية ، وراحوا يعللونه بأسباب روحية تنفى آلية الحياة .

وفى هذا الشأن يقول بجلاء روبرت بروم Robert Broom عضو « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » ( المجمع العلمى البريطانى ) ، وهو من علماء البيولوجيا المعاصرين ، « ان بحوثى الخاصة بالبيولوجيا خلال الخمسين السنة الأخيرة لم تقنعنى فحسب أن الصور الحديثة للحياة نجمت عن التطور ، بل أيضا أن التطور لم يأت عفوا ، لكنه تم بقيادة مصمم روحى أو مصممين عديدين . وقد وصلت الى ذلك بالبيئة التى أرضتني . وان

(١) من كتاب « علم النفس والدين فى الغرب والشرق » .

Psychology and Religion : West and East. 1958.

R.F.C. Hull

ترجمة انجليزية بمعرفة ر.ف. هال

Modern Man In Search of a Soul 1933.

(٢)

(٣) للزبد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا « مفصل الانسان روح لا جسد » طبعة

رابعة ١٩٧٥ . وبوجه خاص الجزء الاول من ٣١٤ - ٣٤٥ ، ٣٧١ - ٣٩٨ ، ٤٤٦ - ٤٤٧ ،

٤٩٠ - ٤٩٤ .

داروين Ch. Darwin رغم المكانة الكبرى التي سيحتلها دائما في تاريخ الحيوان والنبات الا أن نظريته في الانتخاب الطبيعي تبدو في تقديري أبعد ما تكون عن الارضاء ، بل حتى الفريد راسل والاس A. R. Wallace وهو الذى أعلنها مع داروين في سنة ١٨٥٨ قد عدل عنها فيما بعد .

أما ان التطور قد حدث فعلا فذلك امر مؤكد ، لكن لا توجد لدينا حتى الآن نظرية مرضية تماما لتعليه . ونظرية لامارك Lamarck التي تتضمن الاعتراف بعنصر روحى في التطور أقرب الى الصدق من نظرية داروين ، لكنها مع ذلك ليست مرضية تماما على النحو الذى خلفها لنا فيه لامارك . ثم يضيف بروم قائلا ان الفريد راسل والاس انتهى في اواخر ايامه الى تعليق مذهبه في التطور بايمانه بعدة عوامل روحانية لا تسمو الى القدرة الكاملة ولا الى الحكمة الكاملة .

وأمران يبدو أنهما محققان : أحدهما التطور الذى أفضى الى خلق الانسان من تدبير قدرة روحانية عظيمة. والأمر الآخر أن هذا التدبير تتولاه عوامل ثانوية تخطيء في انجازه ، ولكن الغاية المطلوبة تتحقق في النهاية على الرغم من هذه الأخطاء . ان ملائمة الحيوانات لبسئتها ترجع فيما يبدو الى عنصر روحى غير واع في الحيوانات . وان عددا من علماء الحيوان يعتقد بوجود قوة روحية تقود التطور نحو غاية محددة ، ومنهم روبرت تشامبرز Robert Chambers الذى يبدو أن عنده فكرة واضحة تماما فيما يبدو أنه حقيقى ، وكذلك برجسون الذى يبدو أنه قد تأثر ببيانات كثيرة عن وجود قوة موجهة خلف التطور .

ثم يضيف بروم « وكان راسل والاس في شيخوخته يعتقد أن الكون المادى هو مظهر للكون الروحانى ، وأن فى الكون الروحانى أنماطا من العوامل الفعالة من القوى العليا الى الأرواح الكامنة فى الخلايا الحية . وربما تعدل اثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع ، ولكنها فيما نراه أصلح لتوضيح الحقائق من أى تقدير يأخذ به الماديون . وان آراء تيندال Tyndall تستحق فى هذه الأيام أى اعتبار جدى

كما ان نظريات داروين وهاكسلى Huxley ، بل وحتى نظرية داروين المعدلة تبدو بسهولة غير كافية على الإطلاق . بل ان ميفارت Mivart منذ سنوات كثيرة ماضية لم يتردد فى أن يصف نظرية داروين بأنها فرض صبيانى ، وينبئ أن أدرج نفسى بين أولئك الذين ينظرون الى نظرية داروين ( عن مادية التطور ) بوصفها نظرية غير مرضية على الإطلاق فى أية صورة كانت ...

ثم يقول بروم : « ومتى سوغ الباحث لنفسه أن يقتنع بصدور

التطور عن قوة أو قوى ترجهه الى خلق الانسان ، فمن النتائج التى تنساق اليه مع هذا الاقتناع طواعية أن ظهور كائنات كبيرة الدماغ تسير على قدمين لا يعقل أن يكون هو غاية القصد من تمهيد ملايين السنين ، وأخرى أن يكون القصد من هذا التدبير انشاء كائنات روحية تبقى بعد موت الجسد ، وبالتالي ينبغى أن ينظر الى جميع الناس بوصفهم أخوة... .

وهناك نتيجة هامة تبدو مترتبة على دراسة التطور ، وهى أن القوى التى طورت الانسان يبدو منها أنها ذات خبرة ، وأنها قادت فيما مضى - وفيما يبدو كنتيجة محتومة - خطى التطور فى أكوان أخرى ، وأن هناك كائنات لا تخالف الانسان ينبغى أن تسكن فيما يبدو آفا ، وربما ملايين من الأكوان الأخرى . ان العلم يقود الى نتائج لا تخالف تلك التى تنجم عما وصل اليه بالالهام والكشف المعلمون الدينيون الكبار ... » .

وعندما سئل بروم هذا عن عقيدته بوصفه رجلا علميا أجاب بأنه منذ نحو عشرين سنة ( وكان ذلك حوالى سنة ١٩٣١ ) اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء السادية التى شاعت فى الدوائر العلمية ، هل لا تزال على نفس شيوعتها القديم ؟ . فتبين أن نسبة ضخمة من أعضاء « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » أجابت بصيغة جازمة بأنها تؤمن بمملكة الروح ، وبالعبادة الالهية المهيمنة ، وببقاء الشخصية بعد الموت . وظهر أن عددا آخر من الأعضاء لم يفصح عن رأيه ، أى لم ينكر ، مما يشير الى توافر الشك عندهم أو التردد الذى قد يكون أول خطوة فى طريق الايمان ... (١) . وإذا كانت هذه هى الحال فى سنة ١٩٣١ فكيف تكون الآن بعد تقدم البحوث الروحية التى غزت الآن أكثر من أربعين جامعة موزعة على جميع أنحاء العالم تحت وصف « الباراسيكولوجى » أو « علم الروح » ؟ !

وهذا الاتجاه الحديث لا يعبر عنه - فى جملته - شىء قدر ما أعلنه الدكتور الكسيس كاريل Alexis Carrel ( جائزة نوبل فى الفسيولوجيا ١٩١٢ ) فى مؤلفه « الانسان ذلك المجهول » من « أننا ضحايا تخلف علوم الحياة عن علوم الجماد وأن العلاج الوحيد للجائر لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بانفسنا . اننا لا نملك وسيلة أخرى لمعرفة القواعد التى لا تلين لوجوه نشاطنا العضوى والروحى وتمييز ما هو غير مشروع عما هو مشروع » . كما اعلن فيه أن النظر الى الانسان كانه آلة جسدية هو خطأ طبى أو خطأ علمى ... كما ختمه بنداء الى ذوى الراى والبصيرة كانه توسل فى محراب ناشدهم فيه « أن يعتقدوا ضمائرهم من ربقة الكون

المادى الذى بناه لهم الطبيعيون والفلكيون ، ولكننا لا نزال غائضين في الدنيا التى خلقتها علوم المادة الميتة غير ملتفتين الى عوامل النمو والكمال التى في نفوسنا ، بين جدران دنيا لم تخلق لنا لانها من صنع الخطأ في تفكيرنا والذهول عن حقيقتنا . ومثل هذه الدنيا لا يمكن أن تلائمنا ونلائمها ، فلا مناص لنا من الخروج عليها ، وان نبذل قيمتها ونعيد نشأتها وفاقا لمطالبنا الصادقة .

وان هذه العلوم الانسانية اليوم لتخولنا ان ننمى كل قوة كامنة في اجسامنا . فنحن نعلم الأسرار الآلية في وظائفها وفي ملكاتها القليلة ونعلم من ثم مواطن ضعفها ، كما نعلم كيف تخطينا أوامر الطبيعة ، ولماذا عوقبنا وضللنا في الظلمات ، ولكننا على هذا نبصر خلال الضباب قبسا من الفجر خليقا أن يهديننا سبل النجاة (١) .

كما يقول نفس العالم أيضا : قد احدث فرويد اضرارا أكثر من تلك التى أحدثها أكثر علماء الميكانيكا تطرفا ، فان من الكوارث أن نختزل الانسان في جانبه العقلى مثل اختزاله الى آلياته الطبيعية الكيميائية . ثم يستدرك مع ذلك قائلا : « ان استبدال الروحى بالمادى لن يصحح الخطأ الذى ارتكبته النهضة . فاستبعاد المادة سوف يكون أكثر اضرارا بالانسان من استبعاد العقل ... وانما سيوجد الخلاص فقط في التنجى عن جميع المذاهب ، وفي القبول التام لمعلومات الملاحظة وادراك الحقيقة القائلة بأن الانسان لا يقل ولا يزيد عن هذه المعلومات (٢) » .

\* \* \*

ولا يقل وضوحا عن موقف علمى النفس والفسولوجيا ، موقف علوم المادة والرياضة بوجه عام في العصر الحديث ، الذى كشف الكثير من أسرار المادة والطاقة والعلاقة بينهما . واكتفى هنا بأقوال ثلاثة ممن يرفضون هذه النظرة السطحية البالية الى الانسان بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، وهم سير آرثر ادنجتون ، وآرثر كومبتون ، وأدموند سينوت .

أما سير آرثر ادنجتون Arthur Eddington العالم الرياضى المعروف فهو يقرر : « ان تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيفه العلم الحديث ، وان الكون احرى أن يفسر بالنسب الرياضية في عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة، وأنه اذا جاز للحركة الآلية ان تخلق في المستقبل

(١) عن « عقائد الفكرين في القرن العشرين » للاستاذ عباس العقاد ص ٨٥ .

(٢) عن كتاب « الانسان ذلك المجهول » ترجمة الاستاذ عادل شفيق ص ٢١٦ .

انسانا آليا ، فليس مما يجوز في العقول أن نتخيل ذلك الانسان سائلا من الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل .

ولكن هذا الشوق الى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو هو محور الوجود الانساني منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذي يجعل الانسان شيئا مغائرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية ... ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ ! لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن ننظر الى هذه التجارب التي نلقاها من حسنا ونقول : كلا هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم الى الفضاء المحتوم .. كلا بل الأخرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق في محرابها ، وتكمن فيها قوالب لتنمية الذات ، بمقدار ما فيها من النزوع الى تلبية عناصر الخير والجمال (١) .

اما آرثر كومبتون Arthur Compton رئيس « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » ( أى المجمع العلمى الأمريكى ) والحائز على جائزة نوبل في الذرة فهو يقرر : « لست في معملى أعنى بآثبات حقيقة الحياة بمعد الموت ، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة تجعلنى أحس ازاءها أحيانا أنه يجب أن أركع احتراما لها . فلو أننى أوقدت شمعة ثم أطفأتها على الفور بنفخة من فمى فانى لا أكون قد أبدت ضوءها . انك لن ترى هذا الضوء بعينك الفيزيائية ، ولكن لهب هذه الشمعة الضئيل يظل مجنحا في الفضاء لمدة سنين ضوئية لا عداد لها . فاذا كنت لا أستطيع أن أبعد ضوء شمعة أوقدتها أنا بنفسى ثم أطفأتها ، فكيف يكون سخيلا أن نطن أن شخصية الانسان تنعدم وتبيد بسبب ذلك الموت الفيزيقي » ..

كما يقول كومبتون أيضا : « فمران الشباب وخضوعه للنظام ، والنضال بفسله ونجاحه ، وآلام النضج ومتعه ، ثم وحدة الشيخوخة وهدوؤها . ؟ . هذه هى الأشياء التى تصنع النار التى ينبغى أن يجتازها الانسان حتى يحصل على الجوهر النقى لروحه ، فاذا تم ذلك على الوجه الأكمل فماذا ستصنع له الطبيعة . هل ستعدهم فأى جهد ضائع لا ينقطع هذا ؟ !

ولانحدث الآن - لا كعالم - بل حديث انسان لانسان . فكيف يمكن لأب يحب أطفاله أن يختار لهم الموت ؟ ! طالما كان فى السماء اله للمحبة فلا بد أن توجد عند اله الأطفال حياة لا تنقطع لهم ، وهذا ليس فحسب المنطق الفاتر للعلم ، بل هو الايمان الحار باب رأى طفله بالفعل وهو على حافة

(١) عن كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد طبعة ٢ ص ٢٨٨ . وراجع

ما سبق فى ص ١٧٦ عن بعض أقوال أدنجنجتون .

## الموت (١) « .

وفي هذا الصدد يتحدث أيضا آدموند و. سينوت Edmurd W. Sinnott وهو عالم في النباتات ورئيس مجلس إدارة « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » قائلا : « ان المادية تقضى بأن البدن هو صاحب السيادة المطلقة وأن الجزء اللامادى في الانسان يتخذ منه مطية ... غير ان البدن والعقل اذا كانا تابعين من اصل واحد فكيف نستطيع ان نقضى بأيهما يسيطر على صاحبه ؟ وبمقتضى هذا الرأى ( غير المادى ) يكون منطقيا أن ننظر الى العقل او النفس بأنه الاقنوم الأعلى منهما ، وربما كان الجزء المادى حاصلًا من الروح . لقد كان تشارلس كنجسلى Ch. Kingesly أول من تصور أن النفس تفرز البدن كما يفرز الحلزون صدفته . وصور آدمند سبنسر E. Spencer هذا المعنى بطريقة شاعرية « من النفس يصدر البدن ، لأن النفس صورة وبها البدن يتصور ... » .

ثم يقول « اذا كان في تضاعيف الكون مبدأ منظم فقد لا يبعد ان يحل في كل منا جزء منه هو النفس ، لا مجرد شكل عابر موقوت يتناول الدرات والجزيئات والكميات ، بل جزء من روح أزلى كونى ... » . ثم يقول « نسلم بأن للانسان روحا هو أسمى وأرفع ما يعبر به عن تلك الممكنات المتضمنة في تضاعيف المادة الموات ... ونسلم بأن هذا الروح في مقدوره أن يولد حساسية فائقة نحو ما هو جميل وحق وخير ، ونسلم بأنه جدير منا بالحب والاحترام ، وأن من حيله على ما تحاول حركة التجديد الحديثة يمكن استحداث جو من الايمان بالانسان وتقديس لما يمكن أن يكون منقلبة من بعد ... (٢) » .

ولا ريب أن هذا الأسلوب الذى يتبعه بعض الكتاب في سياق الدفاع عن الجبرية المطلقة استنادا الى « الحقائق الوضعية » للحياة كما يراها لا يكاد يختلف شيئا عن أسلوب بعض الجنائيين من أنصار « المدرسة الوضعية الإيطالية » عندما يدافعون عن نفس هذه الجبرية المطلقة استنادا الى نفس « الحقائق الوضعية » التى تقع وراء السلوك الاجرامى كما يفهمونها . فان هؤلاء الآخرين يسندون هذا السلوك الاجرامى الى عوامل الميراث ، والوسط الزمانى والمكانى ، والدوافع النفسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية بحسب المذاهب التى ينتمون اليها فى علم الاجرام وهى متعددة وتنتمى بدورها الى مدارس متنوعة .

The Golden Book of Immortality, compiled by Thomas (١)  
Curtis Clark and Hazel Curtis Clark p. 54.

(٢) عن مؤلفه « بيولوجيا الروح » The Biology of the Spirit ترجمة

الأستاذ اسماعيل مظهر بعنوان : « حياة الروح فى ضوء العلم » ص ١٨٥ - ١٨٧ .

وبيلغ هذا الاسناد الى القدرية المطلقة ذروته عند بعض انصار المذاهب المتطرفة في « الدفاع الاجتماعى » والتي لنا عودة تفصيلية الى مناقشة اسانيدھا في دعوى الجبرية ونفى الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى والتي لا تختلف شيئاً يذكر ، بل لعلھا لا تختلف اطلاقاً عن الاسانيد التي اسلفناها الا من زاوية ارتباطھا بالسلوك الاجرامى ، وارتباط السلوك الاجرامى بها . فالقاعدة الفلسفية واحدة بما لها وبما عليها ، وبما يرتبط بها من أصل وما قد يرد على الأصل من قيود مسلم بها أو متنازع عليها .

### تناقض هذا النظر مع نفسه

وفي الجملة فان نظرة الفلسفة المادية الى الانسان لا تقوم على أمر آخر الا على نفس المعانى التي ردها الدكتور هيكل من ان « الانسان ليس الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم ... وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائھا . فلو أن له قيمة خاصة لما حقّرت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكثر له ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرد ، وبأى حجر ، وبأية قطرة ماء في المحيطات الواسعة » ! ! ومن أنه ينبغى « وضع الانسان في الموضع اللائق به : ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات ، وهلم جئاً ... » !

وبالإضافة الى ذلك فان الدكتور هيكل كان متناقضاً مع نفسه تناقضاً فريداً .

بل انظره وهو يستهل تحليله بعبارة غريبة يريد أن يلخص بها رأيه في موضوع الجبر والاختيار تمثل ذروة التناقض ، عندما يقول « ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التي نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ، ونأكل صنفاً دون آخر ، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية .. نقصد به روح الحياة ذاتها . فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات ... » .

وهو يصل في التناقض الى حد قلب الأوضاع حين يعترف لنا بحرية « جزئية ضئيلة نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار » ، أما عندما يصل الى مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية التي هي روح الحياة ذاتها فهي « معدومة الاختيار من جميع الجهات ، سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف التي نعيش وقتياً في وسطها ، وهي مدفوعة في طريقها بعوامل

لا دخل لها فيها مطلقاً ، وإن كان نمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الاثر « ..

ولم يكبد المفكر نفسه ان يزِيل هذا التناقض الواضح الخطير ، فيتساءل معنا كيف نملك حرية جزئية ، حين لا تملك القوة المصرفة للحياة أية حرية ؟ ! وكيف نملك حرية تمكنا ان نستطيع السير في اتجاه دون آخر ، وفي نفس الوقت نقول عنها انها معدومة ؟ ! وكيف تكون العوامل المحيطة بها لا دخل لها فيها مطلقاً ، وفي نفس الوقت لها دخل ضئيل ؟ ! وكيف يكون هذا الدخل لارادتنا موجوداً ، وفي نفس الوقت معدوم الاثر ؟ ! ان الفارق بين اى دور مهما قيل انه ضئيل وبين الأمر المعلوم الاثر فارق هائل من الناحيتين الفلسفية والعلمية ، فكيف فات امره عليه ؟ خصوصاً وأن ما قد يبدو لحواسنا دوراً ضئيلاً قد يكون في حقيقته خطيراً ، بل أخطر بكثير مما قد نتصور .

فمثلاً لقد كان اكتشاف أهم نوااميس الحياة التى غيرت وجه التاريخ الانسانى نتيجة التفاتة عابرة من عقل مفكر ، ولم يكن أحد يتصور حينئذ ان التفاتة عابرة كهذه ستولد - مع مضي الوقت - كل النتائج الضخمة النامية التى تولدت عنها . فنيوتن مثلاً اكتشف قانون الجاذبية من التفاتة عابرة الى سقوط تفاحة على الأرض . وقل مثل هذا عن اكتشاف قوة البخار ، والكهرباء ، وقانون النسبية ...

ومن يتابع التاريخ العلمى للانسان يدهل عندما يتبين أن جل الكشوف الضخمة جاءت عن طريق هذه الافعال العابرة التى تمثل في نظر الكاتب « حرية جزئية ضئيلة » .. لكنها على أية حال حرية مكنت الانسان في بعض الأحيان من التأمل النافذ الى لب الأمور ، وبالتالي من تدليل جانب من قوى الطبيعة الهائلة ووضعها في خدمته .

ثم ان هذه « الحرية الجزئية الضئيلة » يمكنها أن تكون سبباً في اشعال النار في قرية ، أو في مدينة بأكملها ، أو في غرق باخرة ، أو ضياع قطار . بل يمكنها أن تقيم السلام أو تشعل الحرب . وقد تدفع الى اقتحام أشد الأخطار ، كما قد تؤدي بنفس المقدار الى التخاذل والاندحار . وقد تصنع من صاحبها مجرمًا أثيمًا أو قاضياً عادلاً ، وطاغية رهيباً أو فيلسوفاً حكيمًا ... فكيف يقال بعد ذلك انها « معدومة وأن ما نراه منها انما هو خيال ووهم .. » ؟ !

ومهما قلنا ان لظروف الزمان والمكان والميراث والبيئة والصدفة - ان كان لهذه الأخيرة وجود صحيح - آثارها المحتموة ، فاننا لا ينبغي أن نفلت الى جانبها اقواها أثراً وهو دور الارادة العاملة النشطة خلال جميع الظروف المحيطة بها ، وعن طريقها ، والتى قد تؤثر فيها كما قد

تتأثر بها ، وهى لا تخرج فى نهاية التحليل عن كونها ناموساً حياً يقطا من نواميس الطبيعة الحية اليقظة فى تطوير مدارك الانسان ومشاعره الى الامام فى ركب لا يتوقف ..

ولا نريد ان نقول ان الطبيعة وهبت الانسان هذه الارادة الحرة ، فان هذا التعبير غير دقيق ، بل غير صحيح بالمرّة ، وانما ادق منه واصح ان يقال ان نواميس الحياة دفعت الانسان دفعا الى ان ينتزع جل عناصر حريته وارادته انتزاعاً تدريجياً بطيئاً من بين مخالب هذا المارد الجبار الذى جمع بنفس المقدار بين تقيضى القسوة والرحمة ، والذى يدعى الطبيعة فى صراعة القاسى الأزلّى معها . والذى ما كان ينشب بدوره لو لم تكن فى فطرة الانسان حرية عاقلة ، نشطة نامية على الدوام ، شاعرة بوجودها ، وبأن من حقها ان تنمو وأن تحصل تدريجياً على المزيد من الأمان والاستقرار ، ومن النماء والازدهار .

### عن مصدر الإرادة

ثم انظره وهو يقول « ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره ، بل كل ما يدل عليه أنك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ... ولئن بقى هذا الشيء غامضاً أبد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله » . فما جدوى مثل هذه المعانى هنا ؟ والحديث هنا عن حرية الاختيار التى لا يصح البتة ان تنسب الى أى مصدر خارج عن الانسان ، بل هى فى الصميم من تكوينه الفطرى ، هذا الصميم الذى تكفى شهادة الوجدان فى الوصول اليه ، حتى وان عجزت عن الوصول الى جميع القوانين العامة التى تتحكم فى هذه الارادة . ثم هل قياس الانسان على الحجر وعلى قطرة الماء يصح ان يقال فيه انه يمثل طريقة « اخذ الشيء بأمثاله » ؟ !

من كل ذلك يبين ان صاحب هذا التحليل الخاطيء كان متأثراً الى آخر مدى بالنظرة المادية الى الانسان التى كانت سائدة الى اواخر القرن التاسع عشر ، فى بعض المذاهب الوضعية التى كانت ترجع الظواهر السيكلوجية الى مصادر متصلة بوظائف الأعضاء ، وترجع هذه الاخيرة الى قوانين كيميائية وميكانيكية يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية وبدوال جبرية .

على امثال هذه المذاهب اقيمت حجج الجبريين . ولكن الدكتور هيكلم مع ذلك لم يكن منطقياً معها حتى النهاية ، فراح فى بعض اجزاء من تحليله يسلم بان « للانسان ارادة نسبية تتميز بها اعمالنا اليومية وتجعلنا

## - ٢٢١ -

مُسؤولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال ، وهذه الإرادة هي التي تمنحنا الحق في مؤاخذه غيرنا ، وفي مؤاخذه أنفسنا . أى أن ارادتنا ليست حرة في أن تريد .

كما راح يقول « وظاهر من ذلك أن الإرادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة ... » . ومن قال أن الإرادة تعمل بذاتها مجردة ؟ ! أو أنها حرة في أن تريد ؟ ! وهل إذا قلنا بذلك يكون من حقنا أن ندفع الشبوط حتى نهايته في انكار دور الإرادة فنصل الى الجبرية المطلقة على غير أساس من المنطق ؟ !

ثم كيف يمكن - مع التسليم بأن لنا إرادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية - أن نقول أن الإنسان مسير بعوامل تجعله كالحجر ، أو كقطرة الماء في المحيطات الواسعة ؟ ثم هل حياتنا في النهاية شيء آخر سوى مجموع أعمالنا اليومية التي نميزها عن طريق هذه الإرادة « والتي تجعلنا مسؤولين عما يصدر منا من الأعمال » على حد قوله ؟ !

بل كيف يمكن أن تكون ارادتنا معدومة ولكن نسلم - في نفس الوقت - بأن العوامل المحيطة بها مثل الوسط الزماني والمكاني ، وحكم العادة والمصادفة « قد تتأثر بأعمالنا ، وتنتقل الى الجيل الذي بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويلة » ؟ !

ثم ان صيغة هذه « الإرادة النسبية » هي اقرب الصيغ التي تستخدم في التعبير عن التوفيق بين الجبرية والحرية ، وهي التي دفعت جانباً ملحوظاً من الفلاسفة على الالتقاء عند القول بأن الإنسان كائن عاقل مفكر ، مسير ومخير في وقت واحد .

### النواميس الطبيعية لا تنفى الإرادة

ثم ان هذا التحليل قد تضمن حججاً كثيرة خيل الى صاحبها انها تنفى حرية الإرادة ، مع انها لا تمت الى هذا النفى بأية صلة ، بل يصح أن تنصرف - فحسب - الى اثبات وجود نواميس طبيعية كثيرة تهيمن على سير الحياة ، ومن ذلك مثلاً قوله : « ان الاختيار مقيد بقيود كثيرة : منها الوسط الزماني والوسط المكاني ، ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض ، والقوة أو الضعف التي عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... وكون الرجل ابن شخص معين ، وفي زمن معين ، وفي أمة معينة ، أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير يبيّن واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة ... » .

فمثل هذه المعانى التى تكررت فى تحليله ان كانت تشير الى اى امر له قيمته فهو الى وجود نواميس طبيعية تهيمن على سير الحياة ، بما فى ذلك ميلاد الانسان من شخص معين ، وفى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ... وليس هناك ما يمنع مطلقاً من أن تكون حرية الاختيار ناموساً طبيعياً من بين هذه النواميس الطبيعية ، وأن يكون لها بالتالى دور ما فى تخطيط طريق الانسان فى الأبدية ، وبالتالي فى تحديد أخطر عناصر علاقته بالكون بما فى ذلك انتماؤه الى مكان معين ، وزمن معين ، وأمة معينة ، وأسرة معينة ...

وينطبق هذا الاعتراض أيضاً على قوله « فإرادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات الخارجية تمر بأجهزتنا وتحركنا ، وحركتنا التى نعتقدنا اختياريه صرفة ليست الا نتيجة تأثر الأجهزة والتيارات التى تحركنا بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها ... » . فهذه كلها معانٍ لا ينازع أى انسان فى صحتها ، وان كان له أن ينازع فى مدى صلاحيتها فى نفى دور الإرادة . فهى قد تصلح فحسب لاثبات دور شتى النواميس الطبيعية فى توجيه دفة الأحداث ولو عن بعد ... ولماذا لا تكون الإرادة الحرة ناموساً من بينها تسهم فى توجيهها ولو عن قرب ؟ !

ولقد تعرضت فى الباب السابق لأمر وجود هذه النواميس الطبيعية (١) ، ولا يبرز خطورة دورها ، ولكن النقطة الجوهرية فيها قد تجاهلها الكاتب وهى هل هذه النواميس تحكم الحياة المادية فحسب ، أم يمكن أن تحكم بنفس المقدار الحياة الروحية والخلقية أيضاً ، ما دام لا يمكن الفصل بين هذه وتلك ؟ وهل اذا سلمنا بوجود نواميس طبيعية تحكم الحياة الروحية والخلقية يتبقى أدنى شك بعد ذلك فى حرية الاختيار عند الانسان كحقيقة خلقية وضعية ؟ ! لقد تحاشى صاحب الراى - عن عمد أو سهو - بحث هذه النقطة الجوهرية التى تمثل مقطع النزاع - فيما يبدو لنا - فى موضوع هذا النقاش بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية .

وهذا الذى قرره عن التصور الخاطيء من أن وجود نواميس طبيعية مطلقة قد يتعارض مع الحرية ينطبق بنفس المقدار عن التصور الخاطى لدور السببية . فلقد تصور كثير من المفكرين أن هذه السببية التى تربط حتماً بين الأفعال ونتائجها من شأنها أن تسند دعوى القدرية المطلقة او التلقائية الآلية للانسان .

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٥٨ - ١٠٤ .

ولقد تعرضت للكلام في السببية في مقام سابق (١) كبديهية مقررة لكنها لا تصلح لنفى حرية الاختيار بدورها ... اذ ما الذى يمنع من أن تكون هذه الحرية نتيجة لسلوك ارادى في اتجاه معين - سلوك قديم وربما عريق في القدم - وفي نفس الوقت سبباً صحيحاً للحرية في حالتها الراهنة بما قد يتمخض عنها من نتائج مستقبلية قد لا تقف في تعدها عند حد . بل قد ترسم للذات الانسانية خط تطورها في الاتجاه الصحيح او الخاطئ ، أى في اتجاه الخير او الشر بحسب مدى اتساقها مع النواميس الخلقية الطبيعية للحياة ؟ !

والظاهر ان الأستاذ صاحب هذا التحليل عندما شعر ان اثبات وجود النواميس الطبيعية - ومنها ناموس السببية - أمر لا يسعفه في نفى حرية الارادة ، وان هذا النفى قد أفلت منه برمته ، ذهب يهون من شأن هذه الحرية على قدر طاقته ، ومن ثم راح مرة يقول ان « الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسيط الزمانى والمكانى ... وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها .. » وهو ما يتضمن بذاته التسليم الصريح بوجود الارادة وان كانت مقيدة .

ومرة ثانية راح يقول « واذا كان ذلك شأن الجيل الواحد فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصرة ، وملايين الملايين من ارادات الاجيال الماضية » . وهذا مقتضاه بالضرورة أن هذه الارادات المتعددة لها وجود صحيح بالتالى ، فلماذا تتلاشى اذا ارادة الفرد منا في وسط هذا الخضم الهائل من ارادات الآخرين ؟ ! واذا كانت ارادات الآخرين تصلح سبباً صحيحاً فلم لا تكون ارادة الفرد الواحد سبباً صحيحاً بحسب هذا المنطق نفسه ؟ !

ومثل هذه الأقوال التى تثبت الارادة الانسانية ولو في أدنى صورها نقابلها كثيراً في هذا التحليل الذى لم ينجح في نفيها في النهاية بقدر ما نجح في اثبات توافرها على وجه من الوجوه - مهما كانت مقيدة بظروف الزمان والمكان ، والميلاد ، والبيئة ، والنشأة .

### الارادة - الألم - الشر

بل يكفي لاثبات توافر هذه الارادة الحرة ، ولو على وجه من الوجوه ، أن نتأمل في موقف بعض غلاة المتدينين في القرون الوسطى ، بل وإلى القرن التاسع عشر عندما كان هذا البعض يتصور أن من الخطأ الفادح أن نمنع الألم ، وأن من الكفر البين أن يستخدم الأطباء التخدير

(١) راجع ما سبق في ص ١٠٥ - ١٢٨ .

في الجراحة . وذلك لأن التخدير يتضمن معنى مقاومة ارادة الله التي شئت أن تجعل لكل انسان نصيباً محتوماً من نعمة الألم ينفعه في التكفير عن خطاياه ، وفي تمهيد طريقه نحو الله ! ..

ومثل هذا التصور صدر أيضاً من بعض غلاة المتدينين عندما بدأت السلطات في تطبيق نظام « الحجر الصحي » لدرو انتشار بعض الأوبئة فقد قالوا : وهل من الايمان في شيء ، أو هل في الامكان أن نمثل ارادة الله اذا قسم لنا البلاء ، أو الفناء ، أو الوباء ؟ !

ان مثل هذا القول أو ذاك يسخر منه الآن المؤمن الأمي ، وما كان ليسخر حتى المفكر أو الفيلسوف لو أن الايمان بالقدرية المطلقة كان هو الأمر الصحيح الثابت . بل ان مثل هذا القول كان يصبح هو المنطق الحاسم الوحيد للايمان ... فهل يشعر متدين العصر الحاضر بأى قدر من الحسم فيه أو من الصواب ؟ وهل يمكن لمثله أن يحقق أى خير للانسانية في نضالها المشروع لدرو الأخطار ، ولدفع عوامل الألم ، والاختناق ، والهوان ، والحرمان ، وكلها قد فصلنا عن الله تعالى بدلاً من ان تصلنا برحمته وبمحبتة .

ان الارادة التي تزيج الألم جانباً أو تحاول ازاحته ، والتي تخفف ويلات الانسان أو تحاول تخفيفها عندما يحسن الانسان استخدامها هي نفس الارادة التي تسبب الألم وتجلب الويلات عندما يسئ استخدامها . أو حتى عندما يكابر فيها ، أو عندما يتخلى عنها مستسلماً لهذا الايمان بالقدرية المطلقة المستند الى « الحقائق الوضعية » كما يراها كاتبنا . هذه الحقائق التي لا تمنع حتى المعجاوات من أن تناضل لدفع آلامها وويلاتها ، لا يمنعها من ذلك ايمان بقدر محتوم ، ولا خوف من عصيان ممنوع .

واذا كانت الأخطار التي تحيط بالانسان تمثل تعبيرات ايجابية مادية عن نوااميس طبيعية تهيمن على سير الأحداث وعلى تسلسلها ، فان ارادة الانسان تمثل بدورها ناموساً ايجابياً من هذه النوااميس لدفع نفس هذه الأخطار ومحاولة اتقاء شرها .

ولا ينفي وجودها أن نفشل في اتقانها ، ولا يثبت وجودها أن ننجح فيه ، لأن كل المطلوب هو توجيه الارادة الى هدف أخلاقي معين ، وبذل أقصى الفطنة والجهد في هذا التوجيه بصرف النظر عن النتائج . وسمو الانسان ومجده لا يتحققان بالوصول الى هدف أخلاقي بقدر ما يتحققان

في غالب الأحيان بالجهد المبذول للوصول اليه اذا احسن النضال الشريف  
محاولة الوصول. وانبل ما في الوجود هو محاولة تخفيف ألم انسان اياً كان  
نوعه أو دفع خطر عنه مهما كان واهياً .

\* \* \*

ثم ان التسليم بالقدرية المطلقة يدع مشكلة الشر - وهو أعدى  
أعداء السعادة - بلا حل . فاذا كنا لا نملك وسيلة لدفع الشر فمعنى هذا  
أن الله اما أن يكون شريراً بدوره ، واما أن يكون خيراً لكن عاجزاً عن دفع هذا  
الشر . والتسليم بأن الله شرير أو عاجز عن دفع الشر انكار صريح  
لصفتين مميزتين لكل ايمان نقي به وهما الخير المطلق ، والقدرة الكاملة .

اما القول بأن الشر هو انتفاء الخير في نوازعنا وفي ضمائرنا ، وانه  
في النهاية مجرد استخدام سيء لحريتنا في الاختيار ، فمعناه أن الله خير  
وقادر ، ولكننا مسئولون وحدنا عن سوء استخدام الحرية التي وهبنا الله  
ايهاا . وهذا الاستخدام السيء هو بعينه السلوك السيء المسئول عن آلامنا  
وشقائنا بحكم الارتباط الطبيعي بين الأفعال ونتائجها . بالادق بين ارادتنا  
عندما نخرق نوااميس الحق والفضيلة ، وبين الألم المحتوم عندما ينزل بنا .  
وهكذا نجد أن مشكلة الشر والألم تكاد تحل نفسها بنفسها في ضوء الاقتناع  
بحرية الإرادة الانسانية ، حين ينتفى كل حل ، وكل أمل في أى حل ،  
عند القول بالقدرية المطلقة .

وهكذا نجد أنفسنا عند التسليم بتوافر ولو قدر يسير من حرية  
الإرادة في تصرفاتنا السابقة أو الحالية غير مطالبين بأن نحاكم الله عن  
شروع الأرض أو السماء ، وشاعرين تماماً بمغزى ما عناه الفيلسوف كُنت  
عندما قال « ان الله المتعالى المقدس لا يمكن أن يمثل أمام محكمة العقل  
الانسانى ليدان أو لتبرأ ساحته » . ولعله تكفينا عندئذ عبارة معروفة  
للشاعر شيللر Schiller عندما قال ان « تاريخ العالم هو محكمة العالم  
القضائية » فيقدم الينا مبدأ مقبولا لتبرير كل حدث تاريخى بخيره ،  
وبشره ، تبريراً يكاد يغنينا عن أى تبرير آخر .

\* \* \*

ثم ان ارادتنا اذ تعمل خلال نوااميس الحياة أو عن طريقها لأنها تمثل  
بذاتها جانباً واحداً من هذه النوااميس لا يتأتى للايمان أن ينكر وجودها  
كمبدأ الا اذا تاتى له أن ينكر اولا قدرة الانسان على أن يوجد ، وان يعقل ،  
وان يشعر ، وان يعمل ، وان يحقق ولو هدفاً واحداً من بين أهدافه التى  
لا تحصى . والتى قد يرتفع بعضها في النبل الى أسمى الدرجات ، وينزل  
أغلبها في الضعة الى أحط الدرجات . لكنه في النهاية يستخدم ارادته

- ٢٢٦ -

العاجزة المحدودة لتحقيق بعضها أو لمحاولة التحقيق ، وهذه المحاولة وحدها تثبت الإرادة ولا تنفيها .

### الإرادة - الشجاعة - العزاء

ولا يذهبن بك الظن أبداً الى أن الإيمان بالقدرية المطلقة يمنح صاحبه شجاعة واقداً كما يتصور البعض خطأ ، لأنه - كما يقولون - يكون واثقاً بأن كل أمر مخطط ومقدر مقدماً . ولكن هذه الثقة قد تكون بنفس المقدار مصدراً رهيباً للتخاذل وللتواكل وللاستسلام لكل الشرور ، وللأخطاء الفسيحة الباغية . ما دامت هذه هي في تقديره إرادة الله التي تعمل في الخير والشر ، وفي السراء والضراء على السواء .

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الإيمان بالقدرية المطلقة كثيراً ما يمنح صاحبه العزاء في الأحزان والملمات . انه عزاء محض زائف . انما العزاء الصحيح يجيء عندما نشعر أننا قد بذلنا غاية ما في وسعنا لدفع المرض أو الموت أو الفشل ... فلم ننجح في درئه لأسباب خارجة عن إرادتنا . هنا فقط يرتاح الضمير الانساني ويهدأ بالاً لأنه أطاع تمام الطاعة للناموس الخلقى .

أما عند التقصير أو الإهمال فلن يكون الإيمان بحكم القدر مصدراً لأي عزاء ، ومن باب أولى عند السواك الأثم المتعمد ، اذا ما استيقظ الضمير بعد رقاد طويل أو قصير ... والا فهل من حق القاتل المتعمد أن ينال هادئ الضمير لأنه بدوره لم يكن سوى أداة مسيرة تسييراً لاتمام مخطط مقدور لم يملك له دفعاً ولا منعاً ؟ !

ولا يذهبن بك الظن أيضاً الى أن الإيمان بأننا نملك قدراً أو آخر من حرية الاختيار من شأنه « أن ينزل العناية من عرشها » كما قال أعداء نيوتن عندما قال ان ناموس الجاذبية هي الذي يمسك الأكوان والكواكب في الفضاء . الا فليطمئن الانسان الى أنه لا شيء ينزل « العناية » من عرشها الا الدرع ، والا المكابرة في الحقائق ، والا جهل الاستسلام لبغى الألم والعدوان . والا انكار الناموس الخلقى الذي قال فيه الفيلسوف كمنط بحق « شيآن لا يفتآن يبعثان في النفس الإعجاب والروعة : السماء المرصعة بالنجوم من فوق ، والناموس الخلقى في باطنى » .

واذا كان ناموس الجاذبية لا ينزل العناية من عرشها عندما يمسك بالسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا ، فان الناموس الخلقى أيضاً لا ينزل هذه العناية من عرشها عندما يتلأل في ضمير الانسان ، بل ان انكار هذا

الناموس الخلقى عن طريق التسليم بالقدرية المطلقة ينزل العناية الى مستوى الحاكم المستبد والطاغية الرهيب الذى لا يعرف فى احكامه عدلاً ولا منطقاً ، الا عدل « المشيئة » ومنطقها ...

فهل هذا هو الايمان بالله فى اسمى صوره ؟ وهل هذا هو الايمان النقى بمصدر كل عدل سرمدى وكل منطق سوى ؟ الا ان هذا الناموس الخلقى يدعونا ايضاً للايمان باننا نملك لانفسنا الكثير ، كما يدعونا للايمان بالعقل الاعظم ، بارثنا وبارىء كل ناموس للمادة ، فى أرجاء هذا الأفق العجيب غير المتناهى ، وكل ناموس للروح فى أرجاء هذا الضمير العجيب الضيق الأفق البليد الاحساس !

وهذا الضمير هو الذى يمنحنا كل القلق أو كل الاطمئنان ، وكل الخوف أو كل الامان ، وكل الشك أو كل الايمان . واذا لم ننسب حاجات هذا الضمير الى موقفه من « الناموس الخلقى الذى يباطنه » تعذر ان ننسبه الى أى مصدر آخر من نواميس المادة المعروفة ... فهل يدعونا ذلك الى ان نهرب من حكم الضمير ، ومن موقفه من الناموس الخلقى الى حكم أى قدر أعمى يسير على مصادفات هوجاء لا منطق لها ، ولا أخلاق فيها ؟

وهل ندع الضمير الضيق الأفق ، البليد الاحساس ، فى غفوته وبلادته لانه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ، ولا يحقق لصاحبه خيراً ولا شراً ؟ ! ألا ان هذا هو البديل الوحيد للتسليم بأن للانسان قدراً ما - ايا كان مداه - من ارادة الفكر ، والقول ، والحركة .

وفى الباب المقبل الذى أفردناه « للتوفيق بين التسيير والتخير » ما يتضمن بذاته امتداداً لمناقشة وجهة نظر الجبرية المطلقة ، وبوجه خاص من ناحية التوفيق بين دور الارادة الحرة من جانب وبين دور السببية وسائر النواميس الطبيعية ومنها النواميس الخلقية التى تقف وراء سير الأحداث ، حتى وان بدت فى كثير من الأحيان ظالمة غير خلقية ، أو غامضة غير مفهومة ، فالى الباب المقبل .

## الباب السابع

### في التوفيق بين التسيير والتخير

#### تمهيد وتبويب

عالجت فيما سبق بعض الاتجاهات القائلة بالتسيير ، كما عالجت بعض الاتجاهات القائلة بحرية الإرادة أثناء معالجة موضوعات الفصول الأربعة السابقة . وقد تعمدت فيها أن أتاحتى - على قدر الامكان - الدخول في مناهات ميتافيزيقية أو تيولوجية حتى لا يضل البحث طريقه فيها وتبدأ المشكلة من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر .

كما تعمدت أن أتاحتى بعض الزوايا العلمية المادية ، مثل الكلام في المادة والطاقة ، ونشاط الجزيء والذرة ، وحركات الأقلاك والكواكب . وذلك لاعتقادي أنها ليست ذات صلة حقيقية بمشكلة التسيير والتخير ، وأنها لن تساعد بدورها على الوصول الى أى تقدم يذكر فيها ، لأن هذه المشكلة في جوهرها مشكلة روحية أو ان شئت عقلية متصلة بعلاقة الذات بنواميس للكون مغايرة تماماً لنواميس المادة ، والطاقة المادية ، بالإضافة الى علاقة الذات بنفسها وبخلجات وجدانها أيضاً . فالاستشهاد بنواميس المادة والطاقة وما إليها استشهاد عقيم لا يصلح في المقام الحالي للاثبات ولا للنفي .

ومع الحرص على التزام نفس الأسلوب يحسن أن أعالج في الباب الحالي موضوع « التوفيق بين التسيير والتخير » من نفس الزوايا العامة التي سيطرت على سائر جوانب البحث ، والتي تريد أن تتجنب الكثير من المناهات الجدلية التي كثيراً ما يكون فيها من عبقرية أكثر مما فيها من صدق ، أو من تعلق « بالحرف » أكثر مما فيها من رغبة جادة في الارتباط بحقائق الأمور .

وهذا التوفيق المأمول بين التسيير والتخير يسعى أن يستمد عناصره الأولى من الائتناع بصحة النواميس الروحية التي تهيم على الكون كله ، والتي لها صداها الملموس في حقائق الحياة الوضعية ، والتي غيرها يصبح نظام الكون كله عملاً غير خلقى ، وفي نفس الوقت لا ضابط له ولا منطق ، كما ينبغي أن يستمد بعض عناصره من دراسة موقف الإرادة الإنسانية - ومن ورائها العقل - كحقيقتين وضعيتين من هذه النواميس الروحية .

- ٢٢٩ -

هذا وقد تعرضت في الباب الرابع لموقف عدد من أبرز الفلاسفة القدامى والمحدثين من الإرادة الحرة والعقل المفكر . ولا ريب أن فكرة التوفيق بين الإرادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - كانت ماثلة تماما في أذهان أولئك الفلاسفة عند تأكيدهم توافر حرية الإرادة ، فلم يدر بخلد أى منهم أن النواميس الطبيعية التى تهيم على الظواهر المتنوعة للحياة تنفى - مهما كانت فى قوتها واضطرابها - دور الإرادة الحرة ، ولا العقل المفكر ، بوصفهما ناموسين طبيعيين من أخطر هذه النواميس التى لا تحصى .

ومع ذلك فقد أوردت من أقوالهم وآرائهم هناك هذا الجانب الذى كان - وحده - محل منابى فيه ، وهو إثبات توافر الإرادة الحرة - ومن ورائها العقل المفكر - بأدلة فلسفية لها قيمتها البالغة ومنطقها الواضح ، المرتبط أوثق ارتباط بالحقائق الوجودية للحياة .

أما الباب الحالى فسأقصره على معالجة الاتجاهات الفلسفية التى - مع تسليحها بتوافر الإرادة الحرة للإنسان - ظهرت فيها واضحة الى مدى أو الى آخر رغبة إبراز التوفيق بين دور التسيير المستمد من النواميس الطبيعية للحياة وبين التخيير المستمد من دور الإرادة الحرة للإنسان اللازمة للامساك بزمام نفسه ، وبالتالي لتوجيه دفة الأحداث على نحو معين أو آخر .

وبعد أن استعرض جانباً من أهم هذه الاتجاهات التوفيقية لدى بعض فلاسفة الغرب والشرق ، أرى أن أعالج الجوانب التى تستحق فى تقديرى جذب الاهتمام أكثر من غيرها عند محاولة التوفيق بين بديهتين وضعيتين قد تبدوان متعارضتين فيما يبدو ، وهما - من جانب - دور هذه النواميس الطبيعية التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الجبرية ، ومن جانب آخر - دور الإرادة العاقلة التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الحرية .

وغنى عن البيان أن النواميس الطبيعية تنطوى على كافة النواميس الخلقية التى عرضت لها فى الباب الثانى ، كما يدخل فيها ويرتبط بها ناموس السببية أى ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطاً محتوماً ، وهو ما عرضت له فى الباب الثالث . أما فى الباب الحالى فسأعرض - بترتيب تاريخى - لبعض محاولات التوفيق عند طائفة من فلاسفة الغرب ، ثم عند طائفة من فلاسفة الإسلام ، وبعدئذ يتعين أن أعرض لأهم عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير كما ينبغى أن تستمد من الحقائق الوجودية للحياة . وعلى ذلك ينبغى أن يكون توزيع موضوعات الباب الحالى على ثلاثة فصول كالآتى :

**الفصل الأول - التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة الغرب .**

**الفصل الثانى - التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام .**

**الفصل الثالث - فى بعض عناصر التوفيق ، مستمدة من بعض الحقائق الوضعية للحياة .**

## الفصل الأول

**التوفيق بين التسيير والتخير  
عند بعض فلاسفة الغرب**

لقد تعددت محاولات التوفيق بين التسيير والتخير لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث فى أوروبا ، واتخذت هذه المحاولات صيغا شتى يضيق المقام عن التعرض لها كلها أو جلها ، لكنه لا ينبغي أن يضيق عن التعرض لبعضها . وقد اخترت هنا بعض صيغ التوفيق عند أربعة من كبار فلاسفة الغرب ، من ذوى الاتجاهات الروحية الواضحة التى تسلم بالنواميس الخلقية الطبيعية ، وبحرية الإرادة ، وبالخلود ، وفى النهاية بالمصير الروحى الخلقى للإنسان ، وذلك كله يلتئم مع الاتجاهات التى اقتنعنا فى النهاية بصحتها - فى الجملة - وبصرف النظر عن التفصيلات التى قد لاحتاج إليها فى هذا المقام .

وهؤلاء الفلاسفة الأربعة بترتيبهم الزمنى هم : القديس أوغسطين ، ثم القديس توما الاكوينى ، ثم مالبرانش ، ثم كنت ، وسنعالج فى مباحث أربعة متتابعة موقف كل منهم من التوفيق بين التسيير والتخير .

## المبحث الأول

**موقف القديس أوغسطين  
من التوفيق بين التسيير والتخير**

يرى القديس أوغسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ م ) « أن الشر نوعان خلقى وطبيعى ، وفى الحالين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . وما دام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحث عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا فى المخلوق . فالشر الخلقى أو الخطيئة سوء استعمال الحرية ببند الخير الدائم والاقبال على خير زائل . فهو عدم النظام فى الإرادة . . . وان سال سائل كيف أعطانا الله حرية تخطيء ، او ليس هو المسئول عن الشرور ؟

اجبنا ان الارادة خير من حيث هى قدرة على الاختيار ، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغي ان تكون ، فهنا ايضا لا يوجد الشر خارج الخير . انه لكمال ان تقدر على العمل باختيارنا ، وان نراعى بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فمساهم على نحو ما فى فعل الخالق . فكيف يمكن ان يحرمنا الله اياها ؟ » .

كما يقرر ايضا : « اذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لاترضى نزوعنا الطبيعى الى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا ان فى الطبيعة نظاما وغائية يجد العقل من الضرورى الاقرار بها كقانون كلى . فالنزوع الطبيعى الذى لا ينتهى الى غايته تناقض صريح ، وشئ غير معقول ، فلا يبقى الا ان نقر بموجود اعلى كامل سرمدى هو الخير الاعظم ، وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما ان حياة الجسد هى النفس ، فكذلك حياة النفس هى الله ، ونحن حين ننزع الى الخير الكامل او السعادة ننزع فى الحقيقة الى الله نزوعا طبيعيا تلقائيا .

ومهما نفعل فنتحن نفعل ما يريد الله ، فعلينا ان نطابق بين ارادتنا والارادة الالهية ، وان نحول القضية المعربة عن الواقع الى قضية معربة عن الواجب ، فان فلسفة اخلاقية لا تتصور بدون الزام وبدون جزاء ، فقد نرى يوضح أين توجد السعادة الحققة ، ثم نريد ونختار سعادة اخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند ، فاذا كان الله قد وضع نظاما معينا فينا وفى سائر الأشياء فانما وضعه لكى يحترم كما قدمنا (١) » .

## المبحث الثانى

### موقف القديس توما الاكوينى من التوفيق بين التسيير والتخير

يعتبر القديس توما الاكوينى ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ م ) من أبرز فلاسفة العصر الوسيط فى أوروبا ، وقد أحدثت فلسفته تأثيرا عميقا فى عدد مذكور من الفلاسفة الذين لحقوه . وقد قرأ للفيلسوف العربى ابن رشد وتعمق فيه ، وتأثر به ايضا ، وان كان قد دخل فى صراع مع الرشديين كما دخل فى نفس الصراع مع الأوغسطينيين (٢) الذين كانوا يقولون ان أزلية العالم

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥ ص ٤٨ - ٥٢ .

(٢) هم أتباع القديس اوغسطين الذى تحدثنا عنه آنفا .

مستحيلة قطعاً ، وكان هو يقول مع ابن ميمون والبرت الأكبر بإمكانها عقلاً . وهو يعد - كالفيلسوف العربي ابن رشد - من أفضل شراح أرسطو الفيلسوف الاغريقى العظيم .

وفى شأن التسيير والتخير يتساءل القديس توما : « هل تقتضى الحرية ان يصدر فعل الارادة عنها أصلاً ؟ لقد قيل هذا ولكنه غير صحيح ، فان الله المحرك الاول الذى يحرك كل قوة الى فعلها ، فالله يحرك الارادة بأمانته أياها باطنا ، وليس هذا التحريك قسراً ، لأن المقصور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الارادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها ، لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب ، وانما كان يلزم الارتفاع لو كانت الارادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها .

أجل ان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل : لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الاولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لاخر ان يكون علته الاولى ، فالله ، كما ان بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الارادية لا يزيل كون أفعالها ارادية ، فانه انما يفعل فى كل شيء بحسب طبيعة الشيء » (١) .

وقد ذهب القديس توما ايضا الى « أن الشيء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . ذلك لان الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فان ثمة شيئاً لابد ان تريده بالضرورة ، ولا يمكن لها الا تريده ، وذلك هو الخير المطلق *le bien absolu* الذى من شأنه ان يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يمرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فان شيئاً لا يمكن أن يلزم الارادة أو ان يحملها على العمل بالضرورة .

ومعنى هذا بعبارة أخرى انه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل انما هى السعادة القصوى ، فان الارادة حرة بالقياس الى كل شيء آخر ، اعنى بالنسبة الى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً فى عالم ناقص مليء بالشقاء والشور ، فان الارادة اذن حرة بصفة عامة ، وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية هنا من وجود الضرورة هناك .

ولكن ما هو موقف الارادة الانسانية بالنسبة الى تلك الخيرات

---

(١) المرجع السابق من ١٧٥ ، ١٧٦ .

الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما الى الإرادة الانسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد أو اللاتمين *liberté d'indétermination* فيقول ان الإرادة تجد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر الى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه الا ما فيه من جانب شر فتثور عليه .

وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك انما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العقلي . فالفعل الحر عنده هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معا ، لان كل تصميم ارادي هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العقلي *la maîtrise de la volonté* *sur jugement pratique* أو بعبارة أصح تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الى القول بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا » (١) .

## المبحث الثالث

### موقف مالبرانش

#### من التوفيق بين التسيير والتخير

من أحسن الفلاسفة المؤمنين بالمصير الخلقى للانسان نقولا مالبرانش N. Malebranche ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ م ) وقد تتلمذ على فلسفة القديس أوغسطين ، ثم على فلسفة ديكارت . وقد أعجب بهذا الأخير إعجابا خاصا ، خصوصا بمنهجه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها .

وهو يعرف الإرادة بأنها « محبة الخير على العموم » ، ويلاحظ أننا لا نحب شيئا الا أن يكون خيرا حقا ، أو يبدو كذلك . ويقول ان هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وانها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص . فالإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . وإذا ما جاء الى النظر في حرية الإرادة أثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قاله من أن موضوع الإرادة الخير على العموم ، اذ متى كان الحال هكذا كان في استطاعة الانسان أن يمتنع من محبة أى خير جزئى لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وارضاء ارادته كل الرضا .

(١) من كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية من ١٦٠ ، ١٦١

وهو يحيل القارئ الى :

Laporte : La Liberté et L'attention Selon Saint Thomas.

La Revue de Métaphysique et de Morale 1934 p. 21.

نم يضطر الى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية من حيث أن الفاعلية لله وحده ، والله هو الذى يحقق ارادات الانسان : بل ان الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه . فلا يبقى للنفس فعل . ومهما نقل ان الاختيار فعل صورى ، فالمذهب ينفى كل فعل عن المخلوق . واذا سألنا : كيف نعزو الخطيئة الى الله ؟ اجاب مالبرانش بأن « الخاطئ لا يصنع شيئا من حيث أن الشر عدم ، وانما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله . أو ليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل ؟ » .

كما يقول أيضا « العقل صوت الله فينا ، ومن لا يصفى اليه يقع في الخطأ والخطيئة ، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلى الموجود فينا كجزء لا شخصى الهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هذا الاختلاف هو السبب في اختلاف الأخلاق ، أما اذا عاد الناس الى العقل الخالص ، فانهم يهتدون الى نفس القواعد الأخلاقية . وفي كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت ، لكن المذهب في جملة عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت (١) » .

كما يذهب مالبرانش أيضا الى أن الله هو وحده العلة الحقيقية « وان هذه العلة لا يمكن أن تهت قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الاله لا يستطيع أن يخلق آلهة ، وتبعاً لذلك فهو يقرر اننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » Causes occasionnelles

والواقع ان ما يسميه مالبرانش بالحرية اتما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف الى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة الى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هى امكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ، وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ، وأعلى صورة من صور الاسترقاق ... (٢) » .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ١٠٤١٠٣ .

(٢) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور ذكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٢ .

## المبحث الرابع

### موقف كُنت

#### من التوفيق بين التسيير والتخير

من أكثر الفلاسفة توفيقاً في محاولات التوفيق بين التسيير والتخير عمانوئيل كُنت وهو يرى أن التناقض بين الحرية والحتمية قد يمكن حله بالرجوع إلى تفرقه المشهورة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان ، وبين الحقائق التي هي خارجة على الزمان والمكان : « فالحياة الإنسانية في نظره مزدوجة ، لأن هناك أولاً وجودنا الحسى الذى يتمثل في سلسلة من الأفعال الخارجية وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، وفقاً لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة .

ولكن يجب أن يلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطنى ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية . وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة في الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة في جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق في عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر » (١) .

وكُنت لا يتحقق من وجود حرية الإرادة التى ينسبها إلى ذواتنا عن طريق التجربة السيكولوجية ، ولا عن طريق البرهان المنطقى ، بل عن طريق الشعور بالواجب : فالواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون (٢) ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمنية محسوسة لما كان في وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وعما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فقط ، دون أن يكون في وسعنا أبى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .

(١) من المرجع السابق ص ٣٨ ، ٣٩ .

Kant : Fondements de la Métaphysique des Moeurs Trad. (٢)

Fr. (Barni) p. 100.

ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثا بسيئا قد وقع بقولهم مثلا أن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه ، أو بقولهم أن شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضى حتما إلى وقوع هذا الحدث السيئ ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث بل هي لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن كمنط قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة الواجب . أجل فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية ، إذ أن ذاتنا الحقيقية إنما تتمثل في حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا إنما هو الواجب . والواجب في نظره يتصف بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأي شيء آخر (١) .

إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك ، وقد يحتمل النقاش لأنه شرطى hypothétique وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالا ولا نقاشا . إن الشر لا ينبغي أن يكون ، بنقض النظر عما إذا كان موجودا بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل . تلك هي صرخة العقل ، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن هو جوهر ذاتنا المتعالية « (٢) » .

## الفصل الثاني

### التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة الإسلام

انقسم أئمة المسلمين إلى فريقين : فريق يؤمن بالتسيير المطلق ، وآخر يؤمن بالتخير المطلق ، واستند كل فريق منهما إلى آيات ونصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره : وبلغ هذا الانقسام ذروته في الخلاف بين أهل الجبر والمعتزلة .

« أما الأولون فذهبوا إلى أن الإنسان لا حرية له على وجه الإطلاق ، وإن كل فعل من أفعاله ليس من كسبه ، بل هو مفروض عليه فرضا . أما

Kant : Critique de la Raison Pratique trad. fr. Par Picavet (١)  
Alcan p.p. 51-52.

(٢) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٤١ .

المعتزلة نغالوا بحرية الانسان واستقلاله في القيام بأفعاله ، مما يجعله مسئولاً عنها وأهلاً لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون إذن ان يرفعوا التناقض الذي يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبراً وأهلاً للعقاب والثواب في الوقت نفسه . ويدعي أن رأى الجبرية رأى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه اقرار بتكليف الانسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخفى رأى المعتزلة من الشطط والفلو لأنه يفضي لا محالة الى انكار تدخل الإرادة الالهية (١) .

ويضيق المقام الحالي عن سرد حجج كل من الفريقين ، أو مناقشتها ، أو تتبع تاريخ الفكر الاسلامي من هذه الناحية فان ذلك يبعد بنا حتماً عن نطاق دراستنا ذات الطابع الوضعي ، وينتقل بنا الى مناقشات تيولوجية قلنا فيما سبق أنها ليست من وسائلنا في محاولة الوصول الى الحقيقة . أما مما يفيد القارئ حتماً أن يعلم شيئاً عاماً عن بعض محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، لأنها لتتقى - بالأقل في نتائجها الكلية - مع بعض الحلول التي وصلت اليها الفلسفة الوضعية بوجه عام . وسنعرض فيما يلي لموقف عدد ممن حاولوا هذا التوفيق بصورة أو بأخرى مفردين لكل واحد منهم مبحثاً على حدة :

## المبحث الأول

### موقف بعض المعتزلة من التوفيق بين التسيير والتخيير

المعتزلة اسم نشأ بمعناه الحرفي عندما اعتزل وأصل بن عطاء استاذ الحسن البصري لخلاف بينهما في الرأي لكنه « بات اسماً يطلق على نهج فكري ذي طابع خاص مؤداه أن ينظر الى مسائل الدين بالعقل وما يتبعه حجة وإقامة برهان ، لا بمجرد الاستناد الى رواية عن القواعد التي وضعها السلف ، لكننا في بحثنا عن معتزلة المرحلة التي نتحدث عنها - القرن التاسع الميلادي - من وقفة نقفها في بغداد علماً أن كبار شيوخهم مقيمون في البصرة ، ويكفي أن يكون من بينهم أبو الهذيل العلاف ( ٧٥٢ - ٨٤٩ ) الذي يلقب بأنه « شيخ المعتزلة » والذي يتبعه مذهب يحمل اسمه فيقال « الهذيلية » وكذلك تلميذه ابراهيم بن سبا النظام ( توفي نحو ٨٤٥ ميلادية أو قبل ذلك بقليل ) .

(١) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود فاسم طبعه ١٩٦٤

هذا هو شيخ المعتزلة ينفرد وحده بعشر قواعد - كما يقول صاحب « المال والنحل » - نقرؤها عنه فإذا هي تمس لطائف أفكار تكاد تفلت منك رؤيتها لدقة الفواصل فيها ورقتها . واذن فقد أصبحنا أمام عمل مرهف بالمعنى الدقيق لصفة الارهاف ، لأنه عقل كحد موسى . فلا غلطة في الفكرة المطروحة ولا خشونة في طريقة تناولها وتحليلها ، كأنما المفكر هنا يعالج لفيفة من خيوط الحرير يريد أن تستقيم بين أصابعه تلك الخيوط فلا يتداخل بعضها في بعض ...

وأما المسألة الثانية عند العلاف فهي خاصة بالارادة عندما تنسب الى الله تعالى ، فلقد الفنا أن تنسب الارادة الى مريد مشخص معين كالفرد الواحد من بنى الانسان ، كما الفنا أن تتمثل هذه الارادة في عزمات جزئية لكل منها ظروفها المكانية والزمانية ... لكننا لم نلنا تقيد الارادة في كل حالة من حالاتها بمثل هذه الظروف المكانية الزمانية لما استطعنا أن نتصور المقصود بنسبة الارادة الى الله تعالى . ولذلك حاول العلاف أن يبين كيف تكون هنالك ارادات مطلقة من قيود الظروف المحددة هذه ، حتى اذا ما فرغ من اثبات ذلك جعل الارادة الالهية من هذا القبيل المطلق ، فهو يريد ما يريد في غير لحظة معينة من زمان ولا محل معين من مكان ...

ولما كانت اوامر التكليف قد تعصى وقد تطاع ، كانت المسألة الرابعة عند العلاف هي حرية الاختيار عند الانسان . فهو كسائر المعتزلة « قدريون » ( يسكون الدال ) بمعنى أن للانسان قدرة على أن يطيع الامر وقدرة على أن يعصى ليكون الثواب والعقاب بعد ذلك قائمين على أساس عادل . لكن العلاف يضيف الى هذا الموقف المعتزلى العام اضافة خاصة به ، اذ يقول ان الانسان وان تكن لديه هذه الحرية في الحركة وهو ما يزال في الحياة الدنيا ، فهو اذا ما صار الى الآخرة بات مجبراً يتحرك كما يراى له أن يتحرك » .

وهنا يعلق الدكتور زكى نجيب محمود على هذا الراى قائلا : « ولست أدري ماذا نفيد بهذه الفكرة العجيبة ؟ اننا اذ نطرح للمناقشة مسألة الحرية بالنسبة للانسان ، هنا على هذه الأرض ، انما نلتمس ما يبرر أو لا يبرر المسؤولية الخلقية التى تستتبع ثواباً أو عقاباً ، اما ان نطرح الموضوع نفسه بالنسبة الى حركات الناس فى آخرتهم فضرر من الترف العقلى الذى لا يشغل - فى رأينا - الا من يأخذ المشكلة اخذاً جاداً ...

ولعل العلاف وهو فى صدد هذا الجزء من معالجته لمشكلة الارادة متى تكون حرة ومتى تكون مقيدة استدرك أمراً فاتته ، وهو الذى جعله

مسألة خامسة ، اذ كأنما افاق ليسال نفسه قائلاً : وهل تكون في الحياة الآخرة حركة على الإطلاق حتى نقول عنها انها حرة أو مجبرة ؟ اليس الصواب والمعقول هو أن تنقطع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية المادية الطبيعية لتصير الكائنات في آخرتها الى سكون دائم ؟ وبرهان ذلك قريب ، فكل ما ليس له اول لا يكون له آخر ، واما ما يتناهى الى اول يبدأ عنده الظهور والحدوث ، فهو أيضاً يتناهى الى آخر يختفى عنده وتبطل حوادثه . فاذا كانت الحركة ذات اول بدأت به ، فلا بد أن يكون لها آخر تقف عنده « (١) » .

وبطبيعة الحال ان القول بانقطاع الحركة بانقطاع الحياة الدنيوية لتصير الكائنات في آخرتها الى سكون دائم ، قول لا يتفق مع الايمان بدوام الحياة بعد الموت ، ولا حتى مع الاتجاه السائد في جميع العقائد من وجود حياة أخرى طبيعية لا تعرف هذا السكون الدائم المزعوم .

وبحوث علم الروح الحديث متفقة على أن الحياة ممتدة لا تنقطع لحظة واحدة ، وعلى أن الحركة موجودة هناك كما هي موجودة هنا ، وأن تختلف أساليب الحركة فحسب . فحيث تجرى الحركة هنا بالتكوين العضوي كله ، وبالتالي ببطء ومشقة ، فانها تجرى هناك بقوة العقل وحده ، فهي بالتالي حركة تجرى في سرعة وفي يسر .

ومن ثم فانه ينبغي أن يشار نفس التساؤل هناك كما يشار هنا ، وهو هل الانسان حر أو مجبر ، والجواب يبدو أنه لا يختلف كثيراً هناك عنه هنا ، لأن الانسان يملك دائماً من حرية الاختيار محكوماً بنواميس طبيعية عديدة على هذه الارادة أن تعرف كيف تشق طريقها بينها وبواسطتها .

أما عن إثارة النقاش في مبدأ الحركة ونهايتها ، وهل كانت ذات اول بدأت به أم لا ، وبالتالي هل لها آخر تقف عنده أم لا ؟ فلا تجدينا كثيراً في هذا النطاق وتخرج في الواقع عنه الى نطاق ما وراء الطبيعة ، وهو النطاق الذي حاولت أن أتجنبه على قدر الامكان حتى لا يدخل بنا الى متاهات لا تنتهى لكى احاول أن احصر الموضوع - على قدر الامكان - في دائرة الحقائق الوضعية التي تكشف عنها بحوث العلم الحديث بما في ذلك بحوث علم الروح وهي محض بحوث وضعية صرف .

\* \* \*

ثم يقول الدكتور زكى نجيب محمود في موضع لاحق : « هل نترك البصرة لنعود الى بغداد فنستأنف السير على طريقنا المرسوم ، قبل أن نمر

(١) عن كتاب « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » ص ١٢٢ - ١٢٨ .

على معتزلى آخر لصيق بالعلاف من وجوه كثيرة ، فهو من ذوى قرباه  
الافريين ، ثم هو من تلاميذه المقربين ، وذلك هو ابراهيم بن سيار  
النظام . ويبدو ان التلميذ تفوق على استاذة تفوقاً ظاهراً لم يخطئه  
المعاصرون لهما .

وهذا هو الجاحظ وقد عاصرها في البصرة قبل ان ينتقل الى  
بغداد - يقول عن النظام : « كان الاوائل يقولون في كل الف سنة رجل  
لا نظير له ، فان كان ذلك صحيحاً فهو النظام » ( والقول مأخوذ من رواية  
المرتضى في « المنية والامل » ص ٢٩ ) . ان كاتب هذه الصفحات ليقدر  
الجاحظ تقديراً لا يكاد يكون له حدود ، فاذا وجده يقول قولاً كهذا في  
النظام كان خليقاً به ان يأخذ اهبتة ويشحذ قريحته ، ليلتقى بالنظام  
وهو في اعلى قدراته ، فماذا كانت افكار النظام الاساسية ، بناء على  
ما ذكره الشهرستاني في « الملل والنحل » ؟

انه يذكر لنا ثلاثة عشر موضوعاً تميز بها النظام فلنستمع الى هذا  
المفكر ، الذى لا وجود بمثله الزمان الا مرة واحدة كل الف عام في تقدير  
الجاحظ ، لنستمع اليه وهو يعرض موضوعاته تلك بما يرى فيها من  
راى ، وقد استبحنا لانفسنا ان نتقصه لننوب عنه في العرض على نحو  
ما صنعنا مع العلاف .

كانت مسأله الاولى عن القدر - اى حرية الارادة الانسانية في  
الاختيار - فذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة جميعاً من ان الانسان مريد  
لما يفعل ، ومسئول عما يفعل ، لا فرق في ذلك بين خير ياتيه او شر  
يقترفه ، ولو اخذنا براى غير هذا الراى لتعذر علينا ان نفهم كيف يكون  
الانسان مسئولاً ، وعلى اى اساس عادل يثاب على خير يفعله ويعاقب على  
شر يجنى به على نفسه وعلى الناس ؟

ولكن النظام يضيف الى هذا القول المشترك بين سائر المعتزلة بعداً  
يتميز به ، وهو ان الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر والمعصية ،  
وليست الشرور والمعاصي مقدورة له بأية صورة من الصور . وهذا مذهب  
نقبله من النظام قبولاً مطلقاً وبغير تحفظ ، لانه مذهب اذا حوكم امام  
العقل كان مقبولاً ، واذا حوكم بالاحساس العام كان مقبولاً كذلك .

واننا لنعجب من قوم عارضوه وكانوا نفراً كثيراً ، بحجة ان هذا  
يحد من قدرة الله المطلقة . وذلك كأنما القدرة - على حد تعبير الدكتور  
زكى نجيب محمود - يمكن فهمها فهماً صحيحاً اذا نحن عزلناها عن طبيعة  
الذات القادرة ، والا فهل تشع الشمس ظلمة ، هل يخرج الماء ناراً ؟ اننا  
اذ نعنى الله بالقدرة المطلقة فانما نتصورها قدرة فيما هو به اله ، اننا اذ  
نقول عن فنان انه قادر على ابداع فنى من هذا النوع او ذاك لا يحق لنا  
ان نقول عنه انه كذلك قادر على تحطيم الاثر الفنى بعد ابداعه !

نعم انه يستطيع ذلك ، لكنه يستطيعه لا من حيث هو فنان ، وكذلك قل ان الله تعالى قادر على خلق ما يتفق مع كونه الها ، واما انه قادر كذلك على فعل الشر واثبات المعاصي فقول يتضمن انه بمثل هذا الفعل يبطل ان يكون الها ، وفي ذلك من التناقض ما فيه ، ثم ماذا يفيد القائلون بقول كهذا ؟ ما الذى يستقيم به في حياتهم مهما تنوعت تلك الحياة من عبادة الى صناعة وتجارة وزراعة ؟ أم هي لحاجة عمياء تضر ولا تفيد ؟

كان النظام على حق ، وكان معارضوه على باطل حين قال هو ان الله قادر على فعل كل ما يعلم ان فيه صلاحاً لعبادة وليس هو بقادر من حيث هو اله على ان يفعل بعباده في الدنيا ما ليس في صالحهم وصلاحهم ، وحين قال المعارضون بأن ذلك يجعل الله مجبراً على ما يفعله ، اذ القادر عندهم هو من يستطيع الفعل والترك ايا كان ذلك الفعل .

واننا اليوم لنحى « النظام » حين رد على معارضيه بما قد يرد به مفكر يعيش في عصرنا اذ قال ما معناه : ما الفرق بين ان اقول ان الله غير قادر على فعل الشر ، وبين ان اقول انه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ؟ انيس هو في كلتا الحالتين لا يفعله ؟ وهو رد يأخذ فيه النظام معانى العبارات بما تتضمنه من الجوانب العلمية وحدها ، وما لا يستحيل ان يتحول الى عمل فهو - في الحقيقة - بغير معنى (١) .

وفي الواقع أنه من الناحية العلمية قد لا يوجد فارق بين القول بأن الله غير قادر على فعل الشر ، والقول بأنه قادر على ذلك لكنه لا يفعله ، لكن من الناحية الفلسفية يبدو الفارق هاماً ، لأننا اذا قلنا ان الله غير قادر على فعل الشر فمعنى ذلك اننا ينبغي دائماً أن نبحث عن مصدر محدد للشر . قد يكون هو الانسان نفسه ، وقد يكون هو كائنات غيبية غير الانسان ، أو بالإضافة الى الانسان نفسه . والشر هو الخطأ ، والكل عرضة للخطأ ما دام الكل يملك ولو قدراً محدوداً جداً من حرية الاختيار .

واذا قلنا ان الله قادر على فعل الشر لكنه لا يريد ، فمعنى ذلك انه قد يريد أفعالا تبدو لنا بداتها شراً ، لكنها قد تطوى خيراً حقيقياً يراه بحكمته ولا نراه نحن بحماقتنا ، وعندئذ لا ينبغي أن نعلل هذه الأفعال بخطأ الانسان في الجسد أو في خارج الجسد . وعلى أية حال فلا نريد ان نتغفل كثيراً في هذا النقاش لأنه في الواقع ينتقل بنا الى مباحث فلسفية متشعبة تخرج حتماً عن الاطار الوضعى لموضوع التفسير والتخيير الذى قد يبدو في جل جوانبه مستقلاً عن أمثال هذه المناقشات التيولوجية التى لا يمكن ان تتوقف أبداً .

(١) عن الدكتور زكى نجيب محمود . المرجع السابق ص ١٢٢ - ١٢٤ .

## المبحث الثاني

### موقف أبى الحسن الأشعري من التوفيق بين التسيير والتخير

من أهم محاولات التوفيق بين الحرية والجبرية تلك التى قام بها الإمام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري (١) « الذى لم يرتض قول المعتزلة فى إطلاق ارادة الانسان واختياره ... فكان له رأيه الذى أصبح فيما بعد الراى الذى تقول به الجماعة « أهل السنة » .

يقول « دى بور » فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة الاسلامية » (٢) : « وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ، ويقم بناء المذهب الذى عرف فى الشرق ثم فى سائر بلاد العالم الاسلامى بأنه مذهب أهل السنة . وقد استطاع الأشعري أن يجعل الله ما يليق دون أن يتحيف حق الانسان . فالانسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه ...

أن الأشعري قد وقف فى وجه المعتزلة فانتزع من بينهم الانسان الذى جعلوه خالقا منفردا بخلق أفعاله وتدبير وجوده . وكأنه يطاول اله العالمين وينازعه سلطانه .. انتزع هذا الانسان الالهى ، ونزل به الى واقع الحياة البشرية فجعله كاسباً لأفعاله لا خالقا لها ، عاملاً بارادته ولكن فى ظل من ارادة الله ومشيئته ...

وقد عد كثير من العلماء والباحثين قول الأشعري « بالكسب » لغزاً تندروا به ، ووضعوه موضع العقدة التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى يقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعري ويراها مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية (٣) فى تفنيد نظرية الكسب ... « ولا يقول الأشعري معقولا ، بل حقيقة قولهم - أى الأشعرية - قول جهم (٤) أن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب (٥) » .

(١) ولد بالبصرة عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ هجرية وتوفى حوالى سنة ٣٢٠ هـ راجع ترجمة حياته فى « عقيدة السفارنى من ٢٧٥ » .

(٢) ترجمة أبى ريدة ص ١١٧ .

(٣) فى « النبؤات » لابن تيمية ص ٩٧ .

(٤) جهم بن معبد رأس الجبرية .

(٥) عن كتاب « القضاء والقدر » للأستاذ عبد الكريم الخطيب ص ١٢٣ ، ١٨٤ .

وعلى أى ، فان نظرية الكسب هذه قد دار حولها الباحثون لايشتوا  
للانسان اختيارا مطلقا ، كما يقول المعتزلة ، وانما ليشتوا للانسان نوعا  
من الاختيار وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا  
هو مجبر ملزم ... ان له ارادة ، ولكنها ارادة مقيدة بأكثر من قيد .

ولقد صار الأشعري بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ  
« الأشاعرة » نسبة اليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل  
السنة . وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقائها ، ومنهم امام  
الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين  
الرازى ، والامام الغزالى ، ولسان الدين الخطيب ، وكثير غيرهم .

ويدور رأى الأشاعرة - كما أشرنا من قبل - على القول بأن الانسان  
فى منطقة حرام بين الجبر والاختيار . فالانسان مختار فى قالب مجبور ،  
وأنه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط : فهو حر مختار يسير كيف  
يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته  
بعوامل خارجية ... وكذلك الانسان سفينة الوجود (١) .

والأشاعرة هنا قريبون من الفلاسفة الفرييين القائلين بنظرية  
الاتفاقية ، أو نظرية الظروف والمناسبات . ومعناها ان كل فعل انما هو فى  
الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة  
انسانية أو غير انسانية ، حتى لكانما يخيل للانسان أن الظروف هى التى  
أوجدته . ومن انصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسى مالبرائش .

والأشعري يرى الا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ... وانما  
جرت سنة الله بأن يلزم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثه له ...  
اذا اراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من  
الله تعالى ، وكسبا من العبد ... فى تناول قدرته واستطاعته (٢) .

## المبحث الثالث

### موقف أبى حيان التوحيدى من التوفيق بين التسيير والتخير

هذه النزعة التى تحاول التوفيق بين الحرية والجبرية نجدها أيضاً فى  
بعض كتابات أبى حيان التوحيدى الذى يقول « بأن من لحظ الحوادث ،  
والكوائن ، والصوادر ، والأوانى من معدن الالهيات ، أقر بالجبر ،

(١) انظر « الفلسفة والأخلاق » عند ابن الخطيب ص ٥٩ .

(٢) من « القضاء والقدر » الرجوع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب الى الله الحق ... فاما من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملوّمين المكلفين فانه يعلقها بهم ويلصقها بقرابهم ويرعى ان احدا ما اتى الا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايشار شقائه .

ثم يقول أبو حيان - وهذا هو الجانب الهام من اقواله - « ان الملحوظين صحيحان ، اللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية (١) » . فهو يسلم بالجبر والاختيار معا مع تسليمه بالمعجز عن الوصول الى تعليل لصحتهما معا .

## المبحث الرابع

### موقف ابن رشد

#### من التوفيق بين التسيير والتخير

ممن تناولوا هذا الموضوع - موضوع التسيير والتخير - ابن رشد فيلسوف قرطبة ( سنة ٥٢٥ - ٥٩٥ هـ ) الذى ذهب بدوره الى التوسط بين الحرية والجبرية عندما قال « ان الله خلق لنا قوى تقدر بها أن تكتسب أشياء هى عبارة عن أضرار ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا الا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين معا ، اعنى بارادتنا وبالأسباب الخارجية .

اما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله . وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين « فان الإرادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، او تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج » .

فابن رشد يسلم بحرية الإرادة لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، لكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « انه اذا ورد علينا أمر مشتتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، كذلك اذا طرأ علينا أمر

(١) فى كتاب « الامتناع والمؤاتاة » تحقيق احمد امين واحمد الزين ١٩٢٩ ج ١

مهروب عنه من خارجنا كرهناه فهربنا منه (١) » .

كما يرى ابن رشد ان التناقض الظاهري الذي تنطوي عليه النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية ، لانه يوحى الى العلماء بالحل الفعلى لمشكلة القضاء والقدر . وطبيعى انه يعد نفسه احد هؤلاء العلماء ، فما الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ ان الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل احد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الارادة . وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه فى حين ان النتائج التى تودى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ، ذلك لانه تاتر بالاسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول ايدينا . فهذه الاسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون نفاذها ، وهى التى تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة .

بل يمكن القول بأن تلك الاسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات الى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى ، وهذا هو ما يحدث فى أفعالنا المنعكسة ، أى فى تلك الأفعال التى تتم دون ان تتدخل الارادة كالسعال أو التثاؤب أو الهرب أمام خطر محقق ، أو ضيق الحديقة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الارادية على الاسباب الخارجية ، لكننا متى اخترنا فعلا معيناً ونفذناه فاننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسئولين عن أفعالنا .

ومعنى هذا أن أفعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما ، وانما هى تجمع كما ترى بين الاختيار والجبر فى آن واحد ، لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والاسباب أو العوامل الخارجية . وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا لا يتخلف وهذا النظام العام هو ما نسميه فى عصرنا الراهن بالاحتمية فى الطبيعة ... » (٢) .

ويقول ابن رشد أيضا « ولما كانت الاسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة أو مقدار محدود . وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التى من خارج (٣) » .

(١) فى كتاب « الكشف من مناهج الأدلة فى عقائد الملة » طبعة ١٩٣٥ من ١٢٨ .

(٢) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤

ص ١٨٧ .

(٣) راجع « مناهج الأدلة » لابن رشد الطبعة المصرية ص ٢٢٦ .

فالحتمية في الكون عند ابن رشد هي ما يطلق عليه المسلمون اسم القضاء والقدر أى علم الله بالاشياء واختراعها أو إيجادها وفقا لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض أو التضاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الإرادة الانسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم حقيقة إلا باجتماع هذين الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأي الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق في العصر الحاضر ، فهم يثبتون للانسان ارادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقا قد يحتج أنصار الجبر ، فيقولون انها ليست بارادة مطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها ارادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة في لحظة معينة . وهذا هو السبب في أن الانسان يعد مسؤولا عن أفعاله ، اذ له الاختيار في كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئا فشيئا ، لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاهها معينا في حياته ، بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فان هذا الاختيار لا يعدم جملة لدى الانسان العادى الذى تتوفر لديه ملكة التكليف » (١) .

## المبحث الخامس

موقف محمد عبده

من التوفيق بين التسيير والتخير

في هذا الشأن - شأن التوفيق بين الحرية والجبرية - يتحدث الامام الشيخ محمد عبده ( ١٨٤٥ - ١٩٠٥ ) قائلا : « أما البحث في التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه ، وقد خاض فيه الفالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفا حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرا من اسمه ، وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البدئى وهو عماد الايمان » ...

(٢) من كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » المرجع السابق ص ١٨٩ .

ثم يقول أيضا : « أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله لا يقتضى من المكلف ألا اعتقاده أن الله صرفه في قواه فهو كاسب لأبحانه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى في اتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت إرادته .

وأما التطلع الى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الإيمان كما بينا ، وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الاستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المداير الى ما اطمأنت به نفوسهم ، وتقصعت به حيرتهم ، ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقذفه الله في قلب من شاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء . . . » (١).

## المبحث السادس

### موقف محمد اقبال

#### من التوفيق بين التسيير والتخيير

في هذا الشأن يرى أيضا الفيلسوف والشاعر الباكستاني محمد اقبال ( ١٨٧٣ - ١٩٣٨ ) « أسبابا قائمة في الأشياء . ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل في ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التي تنتجها الأسباب ليست أحداثا آلية جاءت متكررة . كلا أن كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، انها خلق جديد تقوم القدرة الالهية على ابداعه وتكوينه . . . » كما يقول اقبال : « فتقدير شيء اذن ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء وممكناته التي تقبل التحقق ، والتي تكمن في أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها في الخارج وبالتالي دون احساس باكره من وسيط خارجي . ومن ثم فان تكامل وحدة الديومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمال في الساعة الرملية . والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذي هو من خصائص الفعل الآلي » .

ويقول أيضا « فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن ترددها الى نظام يعطيها - أى النفس - نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فان نظر النفس الى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها . . . والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٦ ص ٦٢ - ٦٦ .

هذا النحو تفهم بيئتها ، وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيد بها قوة ونماء » (١) .

## الفصل الثالث

في عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير  
مستمدة من الحقائق الوضعية للحياة

لا يمكن - ابتداء - أن ينازع أى إنسان فى أنه توجد نواميس كونية عديدة تحكم الحياة المادية فتتحكم مثلا فى الطاقة ، والمادة ، والقوة ، والمقاومة ... وأخرى تتحكم فى حركات الشمس ، والكواكب ، والأفلاك ... وأخرى تحكم الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى نموها ، وفى تحولها ... وبنفس المقدار لا يمكن أن تخالو الحياة من نواميس عديدة تحكم الحياة الروحية أو ان شئت الحياة العقلية التى تمثل الجانب الحق الكائن وراء الحياة المادية ، والذى ينبغى أن يعد أصلا للحياة ومبدأ ومآلا .

وهذه النواميس الروحية تهيمن على الكون كله ، وتمثل ذروة العقل والحكمة والحجة التى قد تعجز عقولنا عن ادراكها ، لكن يمكن لضمايرنا أن نشعر بوجودها ، وأن تستلهم ولو قبساً ضئيلاً من أوامرها ونواهيها . ومعنى وجودها أننا بالطبع لسنا سادة هذا الكون ، وان كان لنا أن نسود ولو الى حد ما مصائرنا . معناه كما يقول الفيلسوف جوهان فشته « أن الخير الأكبر فى هذه الدنيا ينمو ويزدهر دون أن يكون لغضائل البشر ورذائلهم أى دخل . فهو ينمو ويزدهر بفضل قوانينه الخاصة ، وبفضل قوة غير مرئية ومجهولة . وهو فى ذلك كالأجسام السماوية التى تجرى فى أفلاكها مستقلة عن جهود بنى الانسان .

هذه القوة تبدو وكأنها تجرف معها فى خططها العليا جميع نوايا الأفراد الخيرة والشريرة ، وتجعل ما قام به الأفراد لتحقيق غايات أخرى يسهم بدون أية مقاومة فى تحقيق غايتها الخاصة بها .

وحتى اذا كان من المستطاع أن يكون تحقيق هذا الهدف الأرضى سبب وجودنا ، وأنه لم يعد أمام الفكر مشكلة يحلها ، فانه سيبقى أن هذا الهدف لن يكون هدفنا ، ولكن هدف هذه القوة المجهولة بحيث لا يمكن أن نعلم فى أية لحظة من اللحظات ما يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف . ولا يبقى الا أن نقدم أفعالنا لهذه القوة كمادة

(٢) راجع « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » لحمد اقبال ترجمة عباس محمود

لها ، تاركين لها عناية استعمالها على أفضل وجه يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف « (١) .

وأخطر هذه النواميس الطبيعية تلك التي اقتضت أن يكون لكل كائن حي قدر ما من ارادة حرة ، ومن عقل مفكر ولو في أدنى صورته ، وهي صورة العقل الغريزي التي تتمثل في الهامات العجماوات والحشرات الدنيا كالنملة والنحلة . فمن باب أولى أن تتوافر هذه الإرادة العاملة ومن ورائها العقل المفكر في أعلى الكائنات الحية إطلاقاً وهو الانسان .

ونفس هذه النواميس شاعت أن يكون التطور الدائب من خصائص الإرادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، وأن يكون هذا التطور في صالح ارتقاء الحياة وعلو شأنها اذا سار حثيثاً - عن طريق الغريزة الخلقية - في سبيل الفضيلة ، حين يكون في اتجاه الانحلال والضياع اذا سار في سبيل الرذيلة . وكلما امتد الأمد بالحياة كلما ظهر الفارق جلياً بين تطور الحياة في هذا الاتجاه أو في ذاك . فليست المشكلة في استظهار هذه الحقائق البديهية كلها ، بل هي في محاولة التوفيق بينها ، وذلك للوصول الى تعيين حقيقة موضع الانسان من التسيير أو من التخيير .

وفيما يلي سأعالج موضوع هذا التوفيق بين ناموس السببية وحرية الإرادة من جانب ، ثم بين النواميس الخلقية الطبيعية وحرية الإرادة من جانب آخر ، وذلك في بحثين متتابعين .

## المبحث الأول

### التوفيق

#### بين السببية وحرية الإرادة

يبنت فيما سبق أن التخيير ينبع من حرية الإرادة ، وأن التسيير ينبع من واجب ارتباط الإرادة في كل صور نشاطها المادى والخلقى بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية . ولأن ارادة الانسان تعمل خلال النواميس الطبيعية ، وعن طريقها ، فانها تمثل بذاتها ناموساً من ضمن هذه النواميس ، يقع في الأساس منها ، فلا ينبغي التهورين من شأنها ، ولا العاء دورها ، حتى عندما نقول ان الإرادة الانسانية محكومة بالعقل ، وأن هذا العقل قاصر كاشد ما يكون القصور في حكمه على كافة الأمور ، الى حد أنه كثيراً ما يخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والعداوة ،

(١) من « غاية الانسان » الترجمة العربية المرجع السابق من ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب في تعرف ارادة العقل الأعظم يولد حتما نتائجها القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وكذلك أيضاً كل خطأ له نتائجها المحتومة .

وكثيراً ما تبدو لعقولنا القاصرة أحداث الحياة ظالمة غير خلقية ، أو مفككة غير مترابطة ، أو مباغتة غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الاحاطة بكل نواميس الطبيعة ، وبكل أحداث الحياة في ماضيها وحاضرها ، وفي ظاهرها وخبئتها . ولكن الأمر المحقق الذي لا تعجز عقولنا عن فهمه وعن تصور صحته هو وجود نواميس طبيعية عاقلة تحكم هذا الكون - عن طريق السببية - من أكبر أحداثه الى أنفها : من ميلاد عبقرى الى ميلاد فراشة ، ومن ازدهار حضارة الى ازدهار زهرة ، ومن انتهاء دولة الى موت نملة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال ثقاب ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى اصطدام كرة بقدم طفل صغير ...

وذلك لأنه اذا كانت هذه النواميس الطبيعية العاقلة تحكم الكليات الكبرى فهي تحكم الجزئيات الصغرى أيضاً ، واذا اضطربت الجزئيات الصغرى كان اضطرابها علامة لا تدحض على الغوضى وعلى أن زمام الحياة قد افلت ، وأدى الى خلل الكليات الكبرى . فالوجود كله وحدة متناسقة محكومة بالعقل الأعظم . وخلال هذا العقل الأعظم وبواسطته تعمل عقولنا الضئيلة عن طريق السببية أيضاً فتوجه ارادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يصلحه ألم لاحق ، وكل ألم لاحق نتيجة محتومة لخطأ سابق ، وهكذا في حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء ، طبقاً لارتباط النتائج بالمقدمات .

### القدر لا يخبط خبط عشواء

فالقدر لا يخبط خبط عشواء في تتابع أحداثه ، انما تقديرونا نحن لأسباب القدر هو الذى يخبط خبط عشواء ، لأننا لا نملك من عناصر التقدير الصحيح شيئاً يذكر . وتستوى في ذلك العناصر التى قد نعزوها الى جانب التسيير في أمور الحياة مع تلك التى قد نعزوها الى جانب التخيير فيها .

وهذا الذى يصدق على اخطر الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ يصدق على أتفه الأحداث التى قد يبدو أنها لم تغير شيئاً فيه على الإطلاق . فهل هناك مثلاً أتفه من الدمعة التى قد تدرىها أى عين في الترح أو في الفرح ؟ ! اننا عندما نحاول أن نبحث عن مدى التسيير فيها أو التخيير نجد هذه العوامل وتلك متداخلة في تركيب هذه الدمعة تداخلاً تاماً ، بحيث يصح القول بأن هذه الدمعة تمثل - معنوياً -

- ٢٥١ -

تركيباً من النوعين معاً كما تمثل - مادياً - تركيباً من عنصرى الأوكسيجين والأيدروجين اللذين تتكون منهما .

وعوامل التسيير والتخير في تتابع الأحداث تنتمى الى نواميس الطبيعة ، كما تنتمى الى ارادات الأشخاص الذين نعاملهم ، والى ارادتنا نحن أيضاً ، والى أسلوبنا في مواجهة الأحداث والأشخاص . اى تنتمى في النهاية الى موقفنا من نواميس الكون ، هذا الموقف الذى قد يمثل جانب التخير فيها ، وموقف نواميس الكون منا الذى قد يمثل جانب التسيير في هذه الدفعة التى لم تذرف هباء ، ولا يمكن أن تجيء جزافاً ، كما لا يمكن أن تجيء جزافاً اية قطرة ماء ، أو أية هبة هواء في هذا الكون غير المحدود كله .

وتعذر معرفة جميع الأسباب الكائنة وراء اية حادثة لا ينفى أنها موجودة ، ولا ينفى أن بمقدور العقل الأعظم وحده أن يحيط بها جميعها ، ما دامت هذه الأسباب عريقة عراقة هذا العقل نفسه . وعريقة أيضاً عراقة النواميس الأزلية التى تتحكم في جميع الأسباب وبالتالي في نتائجها الضرورية ، والتى يمكن القول بأنها تمثل الناموس الطبيعى الكائن وراء حكمة الأقدار ووراء تطور الأحداث فيها .

ومن المحال أن نقرر ما اذا كان العقل الذى يحيط بكل ذلك اسمى من هذا الناموس أم أن هذا الناموس الطبيعى اسمى من اى عقل . وذلك لان الحياة كلها نتاج اجتماعهما معاً ، كما أن قطرة الماء تمثل نتاج اجتماع عنصرى الأوكسيجين والأيدروجين معاً . ومن المحال في مقام المفاضلة أن نضع أحدهما في مركز التفوق على الآخر ، فان ذلك يسمو على عقول الناس بما لا يمكن التعبير عنه من سبل القياس .

ولأن حرية الاختيار - لما بينته من أسباب - تبدو حقيقة واقعة - فلكل حدث في الوجود - اياً كان موضعه من الخطورة أو التفاهة - دوره المحتوم في تسلسل الأحداث طبقاً لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات ارتباطاً محتوماً . ومن هنا ينبغى الا نلقى مسئولية الدموع على ارادة الله تعالى وحده ، كيما نتنصل من تبعة أفعالنا ، بل ينبغى أن نسلم بأنه من داخل اطار ارادة الخالق تعمل أيضاً ارادة مخلوقاته وعقولهم ، التى تتراوح في اتجاهاتها تراوحاً هائلاً بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار درجة نموها ، ومستوى تطورها .

فليست اذاً هذه العوامل الكائنة وراء الأحداث كلها محض خير ، لان الخير المطلق مرادف، للصوب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ولا أشك

ان احتمال ما في هذه العوامل من شر يعادل احتمال ما فيها من خير ، بل لعمل ما في غالبيتها من شر يربو كثيرا على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند سواد العقول أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى أن نصل في تسلسل الاسباب الى العقل الأعظم بوصفه محض خير أزلي ، وصواب مطلق .

ولذلك فليس في طريق أى انسان رسالة أسمى من توجيه ارادته نحو طريق الخير أى الصواب الصريح ، وبالتالي حماية عوامل الخير والصواب فيها من عوامل الشر والخطأ الكثيرة المستترة التى تحيط بها من كل جانب كاحاطة الأشواك بالأزهار . وذلك للوصول بها الى الارتباط بهذا الخير الصريح على قدر امكان القدرة البشرية ، وعلى حساب عوامل التضليل وما أكثرها ، وما أكثر دواعيها فى النفوس والأذهان ، خصوصاً عندما يقوى سلطان الأثرة بكل ما يتبعها من طغيان ، ومن جهالة ، ومن كراهية ، ومن غرور قاتل لكل مزية ، ولكل وداعة فى وجدان الانسان .

فإرادة الارتباط الحر - بغير ارغام من سلطة خارجية - بطريق الخير معناها إرادة التعامل تعاملاً صحيحاً مع أسمى ما فى الكون من نواميس نشطة عاملة . والذات التى تعرف كيف تصوغ - مختارة - علاقتها مع نواميس الكون هذه صياغة حسنة تعرف أيضاً كيف تجعل علاقتها بالآخرين أكثر عمقاً ونقاءً ، وأكثر برأً ونفعاً ، وأكثر فاعلية فى تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجمل وأبقى لها وللآخرين .

بل ان هذه الذات ستجد أن أفقها أصبح أكثر اتساعاً بكثير من أفق المسيرة والتقليد ، وأكثر رغبة بكثير فى الكشف عن حقائق الأمور ، وبالتالي أكثر رغبة فى التحول من التسيير الى التخيير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير . وفى النهاية أكثر فهماً لسنن الله الحكيمة فى هذا الكون العجيب الذى كان ينظر اليه فيما مضى باعتباره آلة كبرى ، لكن أصبح ينظر اليه فى ضوء الفهم الحديث لحقيقة المادة بوصفه فكرة كبرى ، أو أن شئت بوصفه أداة كبرى عاقلة تدرك تماماً ما ينفعنا وما يضرنا . وللانسان فى هذه الإرادة العاقلة رسالته العاقلة ذات الدور الإيجابى فى تسلسل الأحداث نحو الخير أو نحو الشر ، ونحو ازدهار الذات أو نحو ذبولها ...

### عن مسؤولية الضمير

وذلك من شأنه أن يلتقى على ضمائرنا مسؤوليات عظمى . فانه اذا كان لكل سبب حسابه وآثاره المحتومة ، فعلينا اذا ما أردنا تعديل تتابع

الأحداث لمصلحتنا أن نعدل أولاً مقدماتها في تصرفاتنا الحاضرة ، فنعدل بذلك أسبابها في عقولنا وضمائرنا . وذلك يتطلب منا ابتداءً أن نحاسب عقولنا وضمائرنا في الحكم على المقدمات وتقدير نتائجها المستقبلية في غير أثره ، وفي غير غلو ، بل في تواضع وروية وانكار للدواتا التي غالباً ما تحجب عنا بفلوها حقائق الحياة ، كيما نقيم محلها أكداً من أوهام الغرور مضللة لتصرفاتنا الحاضرة ، ولتقديرنا لنتائجها المستقبلية .

وهذا كله يفسح مجالاً واسعاً لموقف عقولنا وإراداتنا العاملة من نوااميس الطبيعة العاقلة ولقدرة هذا الموقف على تسيير دفة حياتنا كأفراد لنا استقلالنا ، وكأجزاء في مجموعة إنسانية تحد من هذا الاستقلال إلى حد ما ، لأن الوجود في هذه المجموعة جزء من نوااميس الطبيعة . وإن كان هذا الوجود ينمى فينا شعور التكافل الاجتماعي ، وفي نفس الوقت استقلالنا الكافي عن روح الجماعة وعن أوهامها المتركمة ، بل عن كل عوامل الخير والشر التي تحيط بنا من كل جانب .

ولأن تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصغرى والكبرى معاً يوصلنا في النهاية إلى العناية الإلهية إلى العقل الكامل ، العادل ، الحكيم ، الرحيم ، المحب ، الوديع . . فيكون من حقنا - بل من واجبنا - أن نطمئن إلى أن سير الأحداث كفيل ولو على المدى البعيد ، الذي يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المادة العابرة بتصحيح مظالم الأثرة والجهالة والغرور ، وكل ما يصدر عن البغى من مظالم وشرور قد تبدو غير قابلة لأي تصحيح ولو بعد دهور ودهور . . .

وهذا الاعتقاد كفيل وحده بأن يبعث في النفس إحساساً دافقاً بالأمن والسلام مع التسليم بسيادة إرادة الله على إرادة الإنسان ، وبحكمته الله وبحماقة الإنسان ، بعديل الله وبظلم الإنسان ، بكمال الله وبنقص مخلوقاته مع تمتعهم في نفس الوقت - وبسماح منه - بمقدار لا يستهان به من حرية الاختيار مظهرها اشتراكهم في تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق رسالة النمو والارتقاء المتحرر التدريجي على أروع وجه وأدعاه لنمو هذه الحرية في الاختيار .

ومن المحال - إذا كان الأمر كذلك - أن نتصور أن تكون أحداث الحياة محض تسيير أو محض تخيير ، أو أنها محض خير أو محض شر ، بل أنها نتاج تزاوج محكم بين كل أمرين قد يبدو أن لحواصنا متعارضين . . . وهو تزاوج يعمل بمهارة وبغير اضطراب بمقتضى نوااميس سامية للأخذ بيد إرادات غير سامية ، وفي النهاية لانجاح الحياة وتطورها في طريق التناسق النهائي بين بعض عناصرها والبعض الآخر .

### عن تعريف الضمير

ومن الصعوبة بمكان وضع تعريف واحد للضمير « فقد قال قوم انه الجانب الرفيع من العقل يتحدث الى الانسان ، وقال آخرون انه صوت الله يتحدث الى الروح ، وقال غيرهم انه العقل غير الواعى في الانسان يردد مالقى اليه ، ولذلك فانه يزداد مع الخبرة والتجربة نمواً واكتمالاً » .

وكل انسان يحس - وان تفاوت احساسه عن احساس أخيه - بوجود صوت داخلى يتردد فى حنايا نفسه . انه شىء من المعرفة ظاهر الاستقلال عن القوة العاقلة intellect . هذا الصوت يتحدث اليه اما بلهجة المستدرج الراجى - واما يأمره بأن يفعل كذا وكذا ، أو أن يمنع عن فعل كذا وكذا . وقد يدفعه حيناً الى رفيع العمل وصالحه ، ويسكت حيناً عما لا يليق به من سوء الفعل ، أو يحجب اليه فعل السوء .

هذا الصوت ندعوه الضمير اذا سما وارتفع ، فان هوى الى ما سفل من الأمر سميناه وسواساً temptation . يهتف الأول بالانسان أن أعمل خيراً ويوسوس له الآخر بفعل السوء ...

فاذا أحسست الوحش القديم يتحرك فى طبقات وعيك السفلى يريد أن ينطلق من الغياهب التى وراه فيها ما علاه من طبقات التطور نحو الكمال فلا تفزع ولا تضطرب . انك اذ تبصر به وتترك أنه شىء منفصل عنك يريد أن يدفعك الى فعل ما لا ترضاه وما تجد انه لا يليق بك ، فهذا وحده دليل الخير وبشره . لقد كنت فيما مضى ذلك الوحش ، وأما اليوم فانه جزء منك فقط مستتر فيك ، وعما قليل سيختفى من كيانك اختفاء تاماً الى غير رجعة ...

فالضمير يتصل بالخير والشر يبصر بهما العقل . والالهام يتصل بما يجب فعله فيما لا صلة له بمبادئ الأخلاق . الضمير يهذى للخير وينهى عن الشر والالهام يسدد خطوات الانسان فى طريق النجاح ...

وان الضمير اذا اهتدى به كان الاهتداء على قدر ما بلغ من النور الداخلى ، وان مبلغ النور هذا قد يجعل الضمير مشرقاً وقد يجعله مظلماً ، قد يرى صاحبه فى ضوءه ماذق من الأمور فيضع كل أمر فى نصابه ، وقد يضعف نوره حتى يفتىب عن صاحبه الكثير فلا يراه ولا يكون له فى حسابه وزن ، لذلك قد يفعل الرجل الفعلة الشنعاء فى نظرنا ، وهو يتيه على الناس من أمثاله اعجاباً بما فعل ، وهم يصفقون استحساناً لسوء فعلته . . « (١) » .

(١) من « فلسفة اليوجا » ترجمة الأستاذ عريان يوسف سعد من ٢٩٢ - ٢٠٠ .

وإذا صح أن كان للعقل حيوات متعددة سابقة ، سواء على مستوى المادة أم الروح - وهما مرتبطان معاً دوماً مهما تغير مدى فهمنا لهما واحساسنا بهما - فإن الضمير يكون إذاً هو المخزن الذي يختزن فيه العقل تجارب الماضي ودروسه وعبره ، كيما يستمد من هذا الكنز الخبوء منذ ماضيه السحيق ما يتزود به في رحلته التي لا تتوقف . وفيه ما قد ينبه الى بعض ما في الطريق من مخاوف ومن مخاطر ، وبعض ما فيه من أسباب التيه والضلال (١) .

والضمير في علم الروح الحديث هو الانسان . هو فيه كل شيء ، وما عداه لا يعد شيئاً مذكوراً . لأن ما نفقده هنا من جسد مادي بالوفاة نحصل هناك فوراً على أفضل منه بكثير ، أما اذا خسرنا راحة الضمير فقد خسرنا كل شيء هنا وهناك . فالضمير اذا هو الذي يسعد النفس - ابتداءً - أو يشقيها لأنه هو المسئول الأول عنها .

وعلى أية حال، فمهما فعلنا « فأننا لن نستطيع أن نلغي ماضينا تماماً : لأنه هيات للموجود الحر أن يجعل ما كان وكأنه لم يكن ! وقد تستطيع الإرادة الكثير ، أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته فهذا ما لا قبل لها به على الاطلاق . وكثيراً ما ترتبط « خبرة الالم » بهذا الماضي الذي يحمله كل منا بين جنباته دون أن يتمكن يوماً من الانفصال عنه أو الانسح منه ، حتى ولو أراد أن يمحوه ويقضى عليه ...

وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الخلقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبريء أنفسنا بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هي فينا - على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي خاتكلفتش - مجرد شيء غريب عنا .

والواقع أن الماضي يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس في وسعنا أن نشهد آتامنا الماضية وكأنما هي لا تمت إلينا بأدنى صلة . وانما نحن مضطرون الى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن . وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقي كامنة على وجه التحديد في كونه أثراً ملتصقاً بى دون أن يكون في وسعى الانفصال عنه تماماً . وآية ذلك أن هذا الفعل الذي حققته يبقى حاضراً في<sup>٢</sup> ، دون أن يكون منى تماماً !

(١) للمزيد راجع مؤلفنا « في العودة للتجسد بين الامتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ . وبوجه خاص ص ٩ - ١٣ ، ٨٥ - ٨٨ ، ١٣٨ - ١٤٠ ، ١٨٣ - ١٨٥ ، ١٨٧ - ١٩١ ، ٢٣٤ - ٢٤٦ ، ٢٧٩ - ٣٠٢ .

انه شيء لا اعترف به ، ولكننى اعترف فيه على ذاتى الماضية ، او هو شيء أحاول أن أنأى بنفسى عنه ، ولكنه يظل يلاحقنى ويلزمنى ملازمة الظل لصاحبه « (١) .

وهذه الملازمة لا تتأتى الا عن طريق استمرار الحياة ، او بالأدق عن طريق تردد الحياة بين مستوى وآخر من مستويات الوجود غير المحدود . وعن طريق هذا التردد يؤدى الضمير رسالته ، ويتردد بالتالى بين القلق والهدوء ، وبين الخوف والاطمئنان .

والانسان فى الواقع يشقى بضميره ، ويسعد به أيضاً . وقضية الشقاء والسعادة أكثر تعقيداً مما نتصور بكثير ، لأنها كما تمثل رد الفعل لآى سلوك انسانى فانها تمثل أيضاً رد الفعل لنتائج هذا السلوك . وكثيراً ما يخوننا التوفيق فى اختيار السلوك وفى تقدير نتائجه .

ولولا وجود نواميس محسوسة للرحمة والمغفرة لما أمكن للانسان أن يسعد أبداً . ولولا أن نواميس الحياة تعنى بدافع السلوك أكثر من عنايتها بالسلوك نفسه ، لتعلم أن نقول أن السعادة حق مكتسب لآى انسان ، الا اذا تجرد تماماً عن مطامع الانسان ، وشهواته ورغباته ، وأين هو ذلك الانسان الذى يمكنه اذاً أن يسعد بضميره حق السعادة ؟ ! وأين هو ذلك الانسان الذى يمكنه اذاً أن يتحدى بضميره - اليقظ أو النائم - عالماً للتعاسة وللآئين من المهد الى اللحد ؟ !

وهذا الضمير هو وحده الحاجز الذى قد يحجز مطامع الانسان من التردى فى هاوية التكالب على زيف السلطان أو الجاه ، فيسمو عن مسلك الوحش فى أدنى غرائزه الى مسلك الانسان النبيل فى أرقى تطلعاته . وأرقاها اطلاقاً هو السعى الى النمو فى الحكمة وفى المعرفة عن طريق ضبط النفس ، ومحاولة السيطرة على النزوات والشهوات . وهكذا تنجح الحياة وتزدهر عن هذا الطريق ، حين تفشل وتلوى حتماً عن طريق الاستسلام لهذه أو لتلك .

وهذه الحقيقة الواضحة تشير بذاتها الى أن فى الانسان عنصراً روحياً نشطاً يوصف بالضمير يمكنه - متى وصل الى مستوى عالٍ من

---

(١) عن كتاب « المشكلة الخلقية » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ وهو يحيل القارىء الى

V. Jankélévitch : La Mauvaise Conscience. 1939. p. 94.

اليقظة والاستقامة - أن يمسك بزمام صاحبه ويقوده الى طريق النساء والازدهار الداخلى . وهذا العنصر روحى بحسب مصدره ومآله، وبحسب موطنه ورسالته ، فهو متميز تماما عن الجسد فى نزواته وشهواته ، ومن ثم فلا يمكن أن يكون مرتبطاً به ، ولا نابعاً منه ، ولا تابعاً له فى أى جانب من جوانبه .

والتكالب على السلطان أو الجاه نتيجة المحتومة فى نوااميس الحياة ضياع الحكمة والمعرفة ، وبالتالي الحرمان من كل سلطان حق ، ومن كل جاه صحيح .

وهذه الحقيقة كثيراً ما تنيب عن فطنة بنى البشر فى الوقت الذى قد يعتقدون فيه أنهم وصلوا الى فهمها جيداً ، وذلك لأن النفوس محمولة ابتداءً على تجميل نزواتها وشهواتها بأجمل البواعث والأهداف .

فالإنسان تضلله دائماً نزواته وشهواته عن أبسط اعتبارات الحق والصواب . وهو أن اعتقد أن هذه أو تلك ملتزمة مع نوااميس الأخلاق فهناك تبيكت الضمير وله مع صاحبه حساب عسير ، لانه على صلة بهذه النوااميس أوثق من صلة النزوات والشهوات بكثير . وهو أن اعتقد أنها غير ملتزمة معها فهو أقرب الى نداء الضمير وأقدر على تلبية هذا النداء ولو من حين الى حين كيما يجنب نفسه عواقب ألم مرير ، عندما يجد نفسه مطالباً بأن يسوى حسابه مع هذا الضمير عندما يستيقظ بعد رقاد طويل أو قصير .

ومن ثم فإن الضمير لا يلقى على الإنسان عبء البحث فحسب عن ماهية النوااميس الخلقية الراقية ، بل يلقى عليه أيضاً عبئاً آخر أخطر منه بكثير ، وهو عبء محاولة التقيد بهذه النوااميس ولو على حساب ارتباطات النفس ببيئة معينة فى عصر معين ، وقد تكون هذه البيئة غارقة الى اذنيها فى القيم الروحية الخاطئة . وهذه القيم مهما كان خطأها فإن القدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عاقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة ، فيتخذ منها وسيلة طيعة للمسير الى اهدافه العادلة ، فاذا بشمس الاطمئنان والسلام تشرق ساطعة بعد ليال طويلة من المخاوف والالام ...

فنفس الممول الذى قد تستخدمه يد البغى والعدوان فى التخريب مفعلة ، هائلة ، معتقدة أنها تقيم بناء شامخاً خالداً على الزمن ، قد

( م ١٧ - فى التفسير والتخير )

يستخدمه العقل الحكيم في تعمير النفوس بمحبة الله والحقيقة والعدالة .  
وهكذا يسود في النهاية على ما عداه ناموس انتصار الايمان بالله وبالحقيقة  
وبالعدالة مهما اعترضته من انواء ، ومن عوائق كأداء .

وهذا الناموس لا يمكن أن يعيه العقل الا عندما ينظر من بعيد الى  
الأمور فيرقب سير الأحداث عبر العصور والدهور ، ويرى تبادل الهزائم  
والانتصارات بين قوى الظلام والنور كى يسود في النهاية حكم القدر  
الحكيم الذى يرشد سفينة الأحداث وهى تناضل بين أمواج بحر عاصف  
رهيب ، وليل أسود كئيب ، فيقودها في النهاية الى شاطئ الأمان  
والاطمئنان عن طريق خلجات هذا الوجدان .. الذى ينبغى أن يسود  
العقل ، كما ينبغى أن يسود نزوات الجسد ... فهلا وعينا عمق رسالة  
هذا الوجدان وجلال اهدافه في الحياة ؟ ! ...

## المبحث الثانى

### التوفيق بين النواميس الخلقية الطبيعية

#### وبين حرية الإرادة

ليست المشكلة الحقيقية في وصول أى عقل مفكر الى سيادة ناموس  
طبيعى للأخلاق يتمثل في وجود طاقتين متقابلتين تعمل أولاهما لرفعة  
الحياة تسمى طاقة الايثار ، وتعمل الثانية لمقاومة هذه الرفعة تسمى طاقة  
الأثرة ، فان اكتشاف هذا الناموس الخلقى ليس في شيء من نطاق ما وراء  
الطبيعة ، بل هو ناموس طبيعى صارم يحدث آثاره الملموسة في حياة  
كل يوم بغير حاجة الى سلطة معينة تقوم بتطبيقه .

فيمكن لأى انسان أن يراقب كيف أنه عن طريق الايثار - الذى  
يتمثل في بعض التفانى في العمل ، وفي بعض السيطرة على شهوات  
النفس - وصل الانسان الى كشوفه الباهرة التى خفت الكثير من أخطر  
آلام الانسانية . كما وصل - عن نفس الطريق - الى أروع فنونه التى أسهمت  
في رفعة الحياة وتقدم شأنها ، وفي الجملة الى أفخر أمجادها . كما يمكن  
لأى انسان أن يراقب أيضاً كيف أنه عن طريق الأثرة وعبادة الذات تقع  
كل الجرائم التى ينالها العقاب ، وأيضاً تلك التى تفلت من كل عقاب  
وضمى ، وقد تكون أشد من الأولى وأنكى ، لأنها تفتح أكثر منها أبواب  
الفشل والتعاسة في الحياة الفردية وفي جميع الروابط الاجتماعية ...

فحين يوجه الايثار صاحبه الى الخدمة ، والوداعة ، والتواضع ،  
والعلم ، والالهام ، والفن ... وفي النهاية نجاح الحياة فان الأثرة توجه

صاحبها الى حب التسلط تحت ستار الايمان ، والاستسلام للشهوات تحت ستار العاطفة ، والكبرياء الجامحة تحت ستار الكرامة ، والجهالة الحمقاء تحت ستار الحفاظ على القديم ، بل والى الأحقاد تحت ستار الثأر والانتقام ... وفى النهاية الى فشل الحياة وتخلفها فى العقول وفى المشاعر ، وبالتالى فى عالم الصيغ والأشكال الخارجية .

فهل ينبغى ان يكون ثمة شك فى ان اكتشاف هذا الناموس الخلقى الطبيعى يمثل الوصول الى حقيقة وضعية بكل أسبابها ومسبباتها فى الارادات والعقول ؟ ! فهذه الحقيقة الوضعية لا ينبغى أبداً ان تمت بصلة الى أى نوع من تلك المجادلات التى لا ينتهى أمرها فى أمور ما وراء الطبيعة ، ولا الى الخلافات المتشعبة النطاق بين العقائد ومعتقداتها .

ومما لا ريب فيه أن العقائد كلها - وفى كل العصور - قد وصلت الى اكتشاف عظمة الايثار وضعة الاثرة ، واعتبرت أولهما أساساً للأخلاق الصالحة ، وثانيهما أساساً للأخلاق غير الصالحة ، حتى وان تفاوتت أساليب المواجهة ومحاولات التوجيه الصالح . فان التفصيلات قد اختلفت اختلافات جسيمة بحسب ظروف الزمان والمكان ، ذلك لأن كل أساليبنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، نسبية تختلف كثيراً بحسب ظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أيضاً أن العقائد ، والتقاليد ، والفلسفات ، والآراء ، والمشاعر كلها لم توجد هذا الناموس الخلقى ولم تنرس بذوره فى بطن الطبيعة بل لقد اقتصر دورها على كشفه ، عندما بلغ عقل الانسان - ووجدانه أيضاً - القدرة على هذا الكشف الهائل الذى غير مصر الحياة الانسانية ، وسما بها تدريجياً الى اتجاه مغاير لاتجاه حياة الزواحف والعجماوات ، اتجاه جعل الانسان يقف على قدميه فى طريق التطور والارتقاء التدريجى البطيء ، الذى وصل به الى حالته الآن .

والتطبيق العملى للايثار اشق بمراحل كثيرة من الاقتناع النظرى بقيمته ، لأنه يتطلب - فضلاً عن الاحساس الصحيح بالذات - محبة عظمى للآخرين الى حد انكار هذه الذات . كما يتطلب مع قوة الإرادة اصراراً على ضبط النفس عن شهوات طاغية كثيرة لها رونقها وبريقها ... ولذا فان الحكم الخلقى الصحيح على حياة أى انسان لا يكون بتقدير النصائح البراقة أو الأقوال الجميلة التى قد تصدر عنه ، بل بتأمل تصرفاته الخاصة منظوراً إليها من هذه الزاوية التى لا تخطئ أبداً فى الحكم على أى شخص ، أو أى عمل أو أى نداء ... وهى اثره أم

إيثار ؟ ... وبغير هذا النظر تكون كل احكامنا الخلقية محض انهيار .

\* \* \*

ولا يمكن ان تجيء روح الايثار جزاءً أو بفتة الى أى فرد ، أو الى أى مجتمع ، بل انها نتيجة تطور طويل في الاتجاه الصحيح . أى نتيجة تطور مرتبط في جوهره بمبادئ خلقية صحيحة ، حتى وأن اختلف عنها في بعض التفاصيل . فعن طريق التطور في الاتجاه الخلقى الصحيح تنمو الفضائل ، ويصبح حقيقة واقعة الاتساق الصحيح مع نواميس الحياة الراقية ، لا مجرد وهم زائف أو وعظ ضائع . وعن طريق هذا الاتساق وحده يصبح نجاح الانسان حقاً مكتسباً لا يمكن أن يسلبه منه قدر من الأقدار ، ما دام الإيمان يدعونا للتسليم بأن من وراء القدر عقل عادل وحكيم لا يعرف البغى ولا العدوان .

ومن المحال أن نصل الى اتساق صحيح مع نواميس الحياة الخلقية الراقية عن طريق وجدان يحيا في ذعر من هذه النواميس ممثلة في تصور اله باغٍ معتدٍ . ولا عن طريق وجدان مراوغ ومخادع لاله ممالئ متحيز !! ولا عن طريق وجدان مرتبط بالشخص وبالطقوس ولو على حساب حقائق الحياة الناصعة ونواميسها المترابطة . ولا عن طريق وجدان حائر في البحث عن فضيلة صحيحة تحت اكداش ضخمة من فضائل ضالة كثيرة . ولا أيضاً عن طريق وجدان متحرر من كل منطق مترابط وهائم في خيال رحب . فان الخيال الرحب كثيراً ما يمثل بذاته اساءة بالغة الملقى الى جوهر الأمور وإلى النواميس الخلقية المترابطة التي تحكم الكون ، والتي تقتضى أن نفس الأسباب تولد نفس النتائج .

ومن العسير بداهة أن تسير الحياة في اتجاه واحد في مطلق الايثار أو في مطلق الأثرة ، لكنها تتردد دائماً بين انفعالات الاتجاهين معاً التي تتزاحم في وجدانات بنى البشر أجمعين ، وتختلط فيما بينها اختلاطاً شبه تام بنسب متفاوتة متفاوتة ضخماً . ولكن يكفى أن يقال أن الاتجاه باصرار نحو أحدهما هو الذى يحدد لحياة الانسان مدى نجاحها أو فشلها في شق طريقها . وأن المحاولات الإرادية لتغليب جوانب أحدهما على الآخر - ولو فشلت - ليست ضائعة في سفر الحياة . وكلما نجح صاحبها في تغليب اتجاه الايثار - رغم مشقته البالغة - بكل ما فيه من خير ومحبة وفضيلة كلما أمكن القول بأن الحياة تسير بصاحبها في طريق الوفرة والارتفاع (١) .

(١) للتزيد راجع ما سبق في ص ٨٠ - ٩٧ .

## بين تطور الروح وتطور المادة

فلايثار يمثل اذا طاقة حقيقية كامنة وراء تطور الوعي ، وهو من نواميس الروح لا المادة ، فلا ينبغي أن يفوتنا أن الروح على ما لاحظته برجسون Bergson « من معدن غير معدن المادة لأنها صاعدة حرة والمادة هابطة مقيدة » ولذا كانت الروح في فلسفة برجسون عن « التطور الخالق » هي أصل المادة ولم تكن المادة هي أصل الروح .

ولذا تذهب هذه الفلسفة أيضاً الى أن المذاهب الروحية « كانت على حق في استماعها الى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الانسانية . لكن العقل ما زال موجوداً هنا ليقول ان السبب يحدد نتيجته وأن المثل شرط في وجود المثل وأن كل شيء معاد ، وأن كل شيء موجود من قبل . وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة ، وباستقلال الفرد تجاه المادة ... ولقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت الى الانسان مكاناً ممتازاً في الطبيعة وقالت بأن المسافة التي تفصل الانسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها ... » .

الى ان يقول أيضاً « ان الشعور متميز عن الجسم الذي يبعث فيه الحياة على الرغم من أنه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك ... ولكن مصير الشعور ليس مرتبطاً بمصير المادة . وأخيراً فان الشعور حر بحسب جوهره ، بل هو الحرية ذاتها ، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها ودون أن يتكيف بها ، وهذا التكيف هو ما يسمى بالعقل . واذا استدار العقل الى الشعور الفعال أى الحر فانه يدخله بطبيعة الامر في الحدود التي ألف أن يرى دخول المادة فيها » (١) .

فتطور الروح يسير اذاً في اتجاه غير تطور المادة ، اتجاه محكوم بنواميس غير نواميسها ، وهذا التمييز بين اتجاهي الروح والمادة في التطور الذي فطن اليه برجسون ، كما فطن اليه فلاسفة آخرون غيره ، أفلت أمره من نيتشه Nietzsche ودفعه ذلك الى فلسفته الخاطئة تماماً عن الخلط بين نواميس الروح ونواميس المادة فراح ينكر دور النواميس الخلقية الكائنة وراء تطور الحياة (٢) .

وهذا من شأنه أن يبرز دور النواميس الخلقية في توجيه دفعة الأحداث . حتى أن هذا الدور يكاد في نهاية المطاف أن يصبح كل شيء .

(١) من « التطور الخالق » لبرجسون ، ترجمة الدكتور محمود قاسم

ص ٢٠٥ — ٢٠٧ .

(٢) راجع ما سبق في ٧١ — ٧٨ .

ومهمة التطور في الاتجاه الصحيح هي الوصول الى محاولة الارتباط بهذه النواميس ، وهي محاولة قلما تنجح بسبب وجود عوائق كثيرة في الفكر والشعور مستمدة كلها من دور الأثرة ، وما يتبعها من نتائج مدمرة من شأنها أن تحجب النور عن حقائق الأمور .

وهذه النواميس لا تأبه بالغايات بقدر ما تأبه بالوسائل ولا تأبه بالنتائج بقدر ما تأبه بالبواغث ، حين تعودت موازيننا الخاطئة أن تأبه بالغايات دون الوسائل ، وبالنتائج دون البواغث . كما أن هذه النواميس لا تأبه بأى مجد في هذه الدنيا الباطلة كلها الا أن يكون هو مجد الفكرة السليمة ، والعمل المثمر ، والشعور النبيل . فهذا كله يمثل مفتاح كل نجاح للحياة ، وكل انتصار حتمى للحقائق على الأباطيل مهما طال بها الأمد جيلا بعد جيل .

وهذه النواميس لا تأبه أيضاً بأية آراء تيولوجية قد ترتبط بها عن فهم أو عن غير فهم لها الا بمقدار ما ترتبط بمبادئ خلقية وروحية صحيحة ، وتكون عندئذ أصحاب فضل حقيقى في هذا الارتباط بكل ما يقتضيه من قيود صارمة وتبعات جسام تمثل بذاتها ائمن ما يملكها الانسان من سبل السير في الطريق الصحيح للارتقاء ، بل أيضاً من سبل الفهم الصحيح لتصاريف القدر ، أو بالأدق تلك التى تعودنا أن ننسبها اليه ولا ننسبها الى أنفسنا بسبب ما يتراكم فيها من أباطيل الأثرة وأوهامها الجوفاء .

### التفاعل بين الخير والشر

ونواميس الحياة الخلقية والروحية تعمل عن طريق عقولنا وإرادتنا ، كما تعمل عقولنا وإرادتنا عن طريق نفس هذه النواميس ، فهناك تبادل مستمر بين هذين القطبين وكلاهما سالب وموجب . وهذا التبادل لا يمكن أن يتوقف الا بتوقف الحياة أو بتعطيل بعض نواميسها ، وكلاهما أمر محال .

وإرادتنا — ومن ورائها عقولنا — حقائق كونية نشطة عاملة في اتجاه أو في آخر ، وفى تغليب أى من الانفعالين على الآخر ، وفى ذلك يكمن سر فاعلية الحياة ، وقوتها ، وترديها دوماً بين عوامل الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والارتفاع والضياع التى تحمل أسماء شتى ، وصوراً تتراوح بين الجمال والقبح ، والقوة والضعف ، قد تبدو جلية واضحة ، وقد سترها غلالات تتفاوت فى كل شئ حتى فى مدى سمكها أو شفافيته .

وأخطر ما في هذا النشاط الإرادى ان نتائجه تتوالد الى ما لا نهاية طبقاً لتربط الأسباب والمسببات . وتمتد هذه النتائج الى الآخرين بحكم التضامن الاجتماعى ، وهو ناموس طبيعى بدوره ، ولكن كل صاحب نشاط ارادى لا يمكن أن يفلت من نتائج نشاطه مهما طال بها الأمد . ولا يصلح آثار النشاط الضار سوى نشاط نافع ، ولا يمحو آثار نزوع سابق نحو الأثرة سوى نزوع لاحق نحو الإيثار ، ولا يوقف طاقة الأثرة في قدرتها على التخريب سوى طاقة الإيثار في قدرتها على البناء .

ولا ينال من قدرة الأثرة على التخريب ان يتصور صاحبها ان كل تصرفاته محض خير وفضيلة ، وذلك لأن ارادة الانسان محمولة دائماً على تجميل نوازعها بأجمل البواعث وأرقاها ، حتى عندما تقع على النقيض من نوااميس الحياة الخلقية التى خلق الانسان لى يسعى جاهداً الى محاولة الارتباط الصريح بها ، حتى تعصمه من نزوات الأنانية وشهواتها المدمرة لكل رجا . وهذه النزوات مخادعة ماهرة ترتدى دائماً قناع الخير المطلق ، والتقوى الأصلية أيضاً . ومن هنا تجيء ضراوتها الحقيقية وقدرتها في كثير من الأحيان على سحق هذا القبس الخافت في كل نفس انسانية ، وهو قبس الوجدان .

ولولا أن حكمة الحياة أودعت في وجدان كل انسان هذا القبس الخافت، الذى يدعو الى تفضيل الخير ولو لم يتجه اليه على الشر ولو اتجه اليه حراً مختاراً ، لاتجهت الحياة نحو الاجداب والضياع بدلا من اتجاهها نحو الوفرة والارتفاع . وكلما اشتعل هذا القبس الخافت كلما أضاء للنفس طريقها عند تخير مواقع أقدامها في طريق الأبدية الصاعد الطويل المحفوف بالمخاوف وبالآخطار .

ومن رحمة الأقدار أنها لم تحرم حتى بعض العجماوات من هذا القبس المقدس ، وهو قبس الوجدان ... ألم تقرأ عن حيوانات كثيرة تختار الموت طواعية لنفسها حتى تهب الحياة لأولادها ؟ ! ألم تقرأ أبداً من كلب وفي اختار لنفسه الموت جوعاً وعطشاً عندما شعر بموت صاحبه ، رغم نداء غريزة البحث عن الطعام في كل جبروتها الذى اكتسح كل جبروت آخر الا نداء الوفاء عند هذا الحيوان الأعجم ؟ ! ليس هذا كله نوعاً فريداً من الاختيار القاسى الذى يعجز عنه أكثر الناس نبلا ووفاء ؟ !

فكيف اذاً تسير الحياة الى ضياع اذا كانت حكمتها قد شاعت الا تضمن بجوانب الخير والإيثار حتى على الحيوانات التى قد نعتقد خطأ انه لا عقل لها ، وانها مسودة بسلطان الفرائز ، فلا اختيار لها في أمرها ؟ !

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كان للنواميس الخلقية كل هذا السلطان الفعال في توجيه أحداث الوجود وتسلسل مقدراته التي قد نعتقد خطأ أنها تتسلسل بغير منطق واضح وبغير هدف حكيم ؟ ! وما كنا لنعتقد ذلك لو أننا اعترفنا أن أئمن ما في الحياة قيمها غير المادية ، وأهدافها السامية التي تتعارض تماماً مع أى تخريب للأخلاق يجلبه حب الذات والملاذات .

\* \* \*

وفي هذا الاتجاه يقول الفيلسوف والسياسي الأمريكي جيفرسون Jefferson « أن حب الذات ليس جزءاً من الأخلاق ، بل أنه في الواقع يناقضها تماماً . أنه المضاد الواحد للفضيلة الذي يقودنا دائماً - حسبما تملي علينا نوازعنا - الى اشباع ذواتنا ، منتهكين بذلك واجباتنا التي تفرضها الأخلاق نحو الآخرين . ومن ثم فقد نصب الداعون الى الأخلاق والداعون الى الدين ضد هذا العدو مدافعهم باعتبار أنه العقبة الوحيدة التي تموق ممارستنا للفضيلة . وجرّد الانسان من نزعاته الانانية فلن يعوقه بعد ذلك عائق عن ممارسة الفضيلة . وما عليك الا أن تخضع تلك النوازع الانانية بالتعليم والتثقيف ، أو ضبط أعتها فتسلم لك الفضيلة دون منافس .

لقد قيل أننا نطعم الجائع ، ونكسو العاري ، ونضمد جراح من ضربه اللصوص ، ونصب الزيت والنبيل عليها ، ونحمله على خيلنا الى الفندق لأننا نجد متعة في مثل هذا السلوك . وهكذا نرى هلفتيوس (١) Helvetius ( ١٧١٥ - ١٧٧١ ) وهو واحد من أفضل رجال الأرض وأبرع الداعمين الى هذا المبدأ - يقول بعد أن يعرف « المنفعة » بأنها لا تدل على ما هو مالى فحسب ، وإنما كل ما من شأنه أن يجلب إلينا المتعة أو يحول بيننا وبين العذاب فيقول أن « الكريم هو الذي لا يطيق أن يرى منظر البؤس ، ولحماية نفسه من هذا المنظر يضطر الى غوث البائس الملهوف » .

هذا حقيقى بالفعل ولكنه لم يتناول المسألة كلها تناول الكمال . ان هذه الفصال الخيرة تجلب لنا اللذة - لكن كيف تجلبها ؟ ذلك لأن

---

(١) وهو داع فرنسي من دعاة المادية (١٧١٥ - ١٧٧١) لكنه ايضا من دعاة الانتقال من الانانية الى النيرية في الأخلاق . وهو يقول ان الانسان الجدير بهذا الاسم يجد لذته - أى منفعة الخاصة - في سعادة غيره . فهو لا يطيق مشاهدة شقاء هذا الغير ، بل يحاول أن يخفّفه أو أن يسحّره كيما يجنب نفسه ألم مشاهدة الألم .

الطبيعة قد غرست في صدورنا أيضاً حب الآخرين ، واحساساً بالواجب نحوهم ، أو باختصار غريزة أخلاقية تهيب بنا دون مقاومة أن نشعر بؤسهم ، ونسرع الى اغاثتهم ، وأن نعترض على لفة هيلفتيوس عندما يقول : « أى دافع سوى المصلحة الذاتية يمكن أن يدفع رجلاً الى الفعل الكريمة ؟ » . من المستحيل لديه أن يحب الخير من أجل الخير ، وأن يحب الشر من أجل الشر ، ولتكن من الممكن أن يكون الخالق فنائاً مهمل الصنع لو قصد بالإنسان أن يكون حيواناً اجتماعياً دون أن يفرس فيه التوازن الاجتماعية » (١) .

### لماذا تتراخى نتائج أفعالنا ؟

ولعل من أقوى مظاهر حرص الطبيعة على أن تكون لنا حرية كافية في الاختيار ، وعلى أن نشعر بها ونطمئن اليها رغم وجود هذه النواميس الخلقية ورغم سلطانها الفعال حرص الطبيعة أيضاً على ألا يكون لجميع أفعالنا نتائجها الفورية المباشرة . فلو حدثت هذه النتائج الفورية دائماً ، كجزء لا يتجزأ من سلوك الحياة معنا لما شعرنا بأننا أحرار في خطئنا وفي صوابنا معاً ، وبأننا سادة الموقف وبمقدورنا أن نختر بين هذا السلوك أو ذاك بملء حريتنا .

ولو كانت نواميس الحياة الأزلية تتدخل فوراً لتحقيق النتائج التي تبدو لنا لازمة منطقياً - كما تتدخل مثلاً قوانين الميكانيكا أو الكيمياء - لما كان للمصيب فضل في صوابه ، ولا للمسيء وزر في إساءته . فلو كان من ضمن هذه النواميس الأزلية مثلاً أن ينكشف الكلب أو الخداع فوراً لكى يمتنع الناس عنهما لكان فضل امتناعهم يرجع لهذا القانون الطبيعي لا لهم ، ويصدق ذلك أيضاً على كل أثر إذا كان محقق الحدوث فوراً كابتلال الجسد عندما يسقط في الماء ، واحتراقه عندما يسقط في النار .

ثم انه اذا كان الثواب والعقاب فوريين فما فائدة الزمن ؟ ! وفيما تنقضى هذه الأبدية لئى لا تنتهى ؟ ! وما هو الدرس الذى نعيه من الوقوع مختارين في الخطأ أو في الصواب ؟ وما حكمة الألم ، والألم يلزمه الزمن حتى يحقق ثمرته المرجوة في التطور والارتقاء ، وفي تحقيق التناسق بين عناصر العقل والوجدان التي لا تناسق بينها ولا ارتباط ؟ ...

ولهذا يبدو أيضاً أن ارغام ارادة أى إنسان عاقل على أن تتخذ سلوكاً معيناً بالقهر أو بالخدعة عمل غير خلقى ولا مفيد ، حتى ولو كان

(١) من كتاب « جيفرسون » تأليف جون دىوى ترجمة الدكتور عبد الحميد

يراد في النهاية عن طريق القهر أو الخديعة تجنيب هذا الانسان خطر الوقوع في خطأ ما . وذلك لان الانسان قد يتعلم من الوقوع الارادى في الخطأ أكثر مما يتعلم من الوقوع الجبرى في الصواب . وحرمان الانسان من حريته في الاختيار لا يختلف شيئاً عن حرمانه من أى حق طبيعى له ، بل ان هذه الحرية تكاد تمثل أخطر حقوق الانسان الطبيعية ، وأهم مزاياه التى فطر عليها .

فالأب الذى يريد أن يربى ابنه على أنبل الصفات واسماها لا يفكر أبداً في وضع ابنه في قفص من حديد كما يجنبه الوقوع في الأخطاء . كما لا يفكر أبداً في أن يقتله فوراً ويقول : قنذر هو الموت ينبغى أن يعطل قدر آخر هو الفساد ، أو الفشل ، أو العقوق ... بل ان أقصى ما ينبغى أن يفكر فيه هو أن يزوده بالنصح اللازم ، وأن يراقبه بقدر محدود من الرقابة الحانية ، تاركاً له فرص التعلم من الخطأ ومن الصواب معاً . وقد يتدخل - أخيراً - لتأديبه بالعقاب بعد الزجر مرة أو مرتين . ويكاد يكون هذا هو بالضبط أسلوب الطبيعة معنا وان اختلفت التفاصيل اختلافًا بينا .

ولذلك لا ينبغى أن يتساءل الانسان كثيراً لماذا يهمل الله الانسان الضايع أو الشرير كل هذا الامهال الطويل ؟ ... ان الله تعالى - كما يقول العامة والخاصة معاً - يهمل ولا يهمل . وما قد يبدو لنا امهالا طويلا هو عنصر لا غنى عنه ودليل لا ينقض على حرية الاختيار اللازمة للحياة في نموها ، وفي اتجاهها المحتوم نحو التطور والارتقاء .

وهذا الامهال يمكن أن يكون بالتالى عنصراً لا غنى عنه في رحمة القدر بنا عندما يريد لكل انسان أن يكون له فضل حصوله على تطوره المحتوم في العقل وفي الوجدان ، بحسب حسن استخدامه لحريته في الاختيار أو سوء استخدامه لها . كما يريد نفس الأمر لكل مجتمع كوحدة مترابطة لم تجتمع مصادفة ولا عبثاً بل بالنظر الى قيام روابط عميقة تربط بين أفرادها ، قد لا يصل العلم الى تحديدها ، ولكنها موجودة على أية حال ما دام لكل أمر سبب محدد في نوااميس الطبيعة التى منها نوااميس الاجتماع في الزمان والمكان ، وسواء أكان الاجتماع على وطن واحد ، أم على اعتقاد مشترك ، أم في جيل واحد ، أم في أسرة واحدة .

ثم ان هذا الامهال أمر لا غنى عنه لامكان تطور الوعى نحو المزيد من النضج ومن التناسق الداخلى بالاضافة الى التناسق الخارجى مع كل ظواهر الوجود المادى والروحى . وتطور الوعى غير محدود في قدرته ولا في نطاقه ، وهو لا يشير فحسب الى نمو المعرفة ، بل يشير أيضاً الى

نمو الخبرة والحكمة وازدهار الوجدان عن طريق نمو الفضيلة ونقاء الإيمان . وكل ذلك ينبغي أن يسير جنباً الى جنب في التطور والارتقاء حتى يوفر لصاحبه الشخصية المتناسقة القادرة وحدها على أن تشع بأسباب السعادة الحقة ؛ ولو على الرغم من كل اسباب الحرمان والألم الوفير التي قد تحيط بها !

فللظروف الخارجية دورها ورسالتها في تطوير الوعي ، ولو عن طريق الألم المرير والصبر الطويل الى أن تتدخل عدالة القدر ، لكن السعادة الحقة ليست مرتبطة حتماً بهذه الظروف ولا متوقفة حتماً عليها . وكل ظرف منها هو في حقيقته سراب يسير الى زوال سريع أو بطيء ، لكن الذات ليست الى زوال بل الى نمو وارتقاء تدريجيين في العقل والوجدان . وهكذا تذوب تدريجياً النعمة مع النعمة ، والشبع مع الجوع ، والجاه مع الدل ، والصحة مع المرض ، أما الامر الوحيد الذي لا يعرف زوالاً فهو ملكات النفس وخبراتها المتجددة التي تكتسبها في طريق تطورها للأمام عن طريق مواجهة كل هذه الظروف مجتمعة أو متتابعة .

وعن طريق مواجهة الصعاب والتغلب عليها - وهي تجيء من أخطائنا عند استخدام حريتنا - يتكون تدريجياً هذا الكنز الهائل المسمى تناسق الشخصية الذي يهب لصاحبه الاحساس بالسعادة الوفيرة ولو في غمرة عوامل الحرمان والحسرة التي تحيط به من كل جانب . وهكذا تختزل كل عوامل السعادة والشقاء نفسها في أمر واحد وهو مدى تطور الوعي وفي أي اتجاه يسير هذا التطور : هل هو اتجاه الحصول على التناسق تدريجياً أم ضياعه .

وبمقدار حصولنا على التناسق ، ولو كان الحصول تدريجياً بطيئاً وهو حتماً كذلك ما دامت نتائج أفعالنا من طبيعتها أن تتراخى الى أمد طويل أو قصير - بمقدار ما يمكننا أن نتطلع الى الحصول على قدر أوفر من فرحة الحياة ، وإن نثق فيها ، كما نثق في استقرار النعمة ، وفي حلولنا فيها ولو في وسط عوامل الحرمان والحسرة التي قد تنزل بنا لكي تهبط تدريجياً المزيد من الثقة في أنفسنا والاطمئنان الى حريتنا ، وبالتالي الى أن مصائرنا في يد عادلة أمينة هي يد القدر الذي يحميننا من أنفسنا ، ومن أخطائنا، ومن نزواتنا عند استخدام حريتنا استخداماً ضاراً بنا وبالأخرين .

ولذا هذا الاستخدام الضار يلزمننا الكثير من المعرفة ، لأن الجهالة هي الداء أعداء الانسان . والمعارف كثيرة ، وكلها ليست على قدم المساواة في ارشاد الانسان الى الطريق الصحيح . وأجمل معرفة في هذا الشأن هي تلك التي وصفها راينور جونسون Raynor C. Johnson

— مدير كلية الملكة بجامعة ملبورن ، وأحد الباحثين الروحيين المرموقين —  
 عندما قال بحق « أن تعرف — لا أن تصدق ، ولا أن تؤمن ، ولا أن  
 تعتقد — بل تعرف أن العالم صديق لك ، وأن أقدامنا موضوعة على طريق  
 يقود الى هدف مقدس قابل للفهم ، وأن هناك حبا كائنا في قلب جميع  
 الأشياء ... هذه هي المعرفة التي لاجلها أصبح أنا سعيدا بكل معرفة  
 أخرى » (١) .

نعم هذه هي المعرفة التي كشف النقاب عنها — وفي مشقة بالغة —  
 دارسو هذه الحقائق الروحية الخطيرة عن الكون والانسان — والتي أخذت  
 تترى في تدفق شديد ، وفي ثبات لا يتزعزع ، لكي تدرك حصون الجهالة  
 وقلاعها الواحد بعد الآخر . وتزيل نهائياً مخاوف بنى البشر من كراهية  
 الكون لهم ، وتوقع عدوانه عليهم في كل لحظة من لحظة او من نوم ، من رضا  
 او من غضب ، من صواب او من خطأ .

ولا يوجد مصدر للاحساس بعداوة الكون لنا أقوى من الوهم الخاطيء  
 بأن كل الآلام التي نعانيها ، وتنوء بها طاقاتنا أحيانا ، انما هي مفروضة  
 علينا فرضاً تعسفياً ، بلا أساس من منطق مفهوم ، ولا سند من عدالة  
 مرجوة ، ولا عاصم من رحمة يسيرة . فان هذا الوهم الخاطيء يضاعف  
 من احساسنا بعداوة الكون لنا ، وبأن الكون من حولنا سعيد بالامنا ،  
 متوثب نحو الاستزادة منها ! !

وهذا الوهم نفسه اذا سيطر على سياسة التشريع العقابي فانه كفيل  
 بأن يقودها الى اخطاء فادحة من التفريط في حق المجتمع او من الافراط  
 في حمايته . واذا سيطر على عقيدة القاضي فانه كفيل بالقضاء على أسمى  
 شعور يختلج في نفسه ، وهو احساسه بأنه انما يحقق العدالة على قدر  
 استطاعته كبشر .

أما اذا سيطر هذا الاحساس على وجدان المتهم فانه كفيل بأن يحوِّله من  
 تائب يرجو الصفح الى متمرد يبغى الانتقام . ومن مذنب يرجى صلاحه  
 الى حاقد لا يرجى منه سوى المزيد من الحقد على المجتمع ، وعلى  
 التشريع ، وعلى القاضي ... واين هذا من الاحساس بالحب الذي ينبغى  
 أن يقع في قلب جميع الأشياء ؟ ! ...

وهذا كله ينتقل بنا الى موضوع « التسيير والتخير في المدارس  
 العقابية » بمقدار صلته بالخطوط العامة للسياسة العقابية كما يتصورها  
 الفقه المعاصر ، وهذا هو موضوع الباب المقبل .

# الباب الثامن

## التسيير والتخير

### في المدارس العقابية

#### تمهيد وتبويب

واجب مساءلة كل انسان عن افعاله احساس غريزي في النفس بمقدار احساسها بوجود نواميس خلقية ينبئ على كل انسان أن يتسق معها اتساقا صحيحا على قدر طاقته . وأقوى صور المساءلة التي عرفتها البشرية منذ القدم هي المسؤولية الجنائية التي تطورت كثيرا واتخذت صورا متباينة بتباين المجتمعات والحضارات ، لكن الاعتقاد فيها بأن كل جريمة ينبئ أن تقابلها عقوبة ظل راسخا بوصفه تعبيرا عن معادلة طبيعية عادلة لازمة لنجاة البشرية واستقرارها في حياة آمنة مطمئنة .

وقديما كانت العقوبات توقع دائما وعلى أية حال بدون بحث فيما هو أهم من العقاب وهو أساس الحق فيه ، الى أن جاء وقت دخلت الانسانية فيه طورا جديدا من أطوار نموها بدأ العقل فيه يتفلسف ، ويتساءل عن هذا الأساس للعقاب بكل ما يثيره من خلاف مذهبي ضخم بين من يؤمن بحرية الاختيار المطلقة للانسان ، وبين من يؤمن بالجبرية المطلقة ، وبين من يتوسط بين المذهبين المتطرفين فيؤمن بحرية محدودة مقيدة بظروف الزمان والمكان . وأصبح هذا الخلاف الفلسفي العميق هو محور بحث المسؤولية الجنائية في أساسها الاول وفي كل ما قد يشيد على هذا الأساس من نتائج ضخمة .

ولا أريد أن أتفلغل هنا كثيرا في موضوع الجبر والاختيار وما يثيره من مباحث ضخمة في شتى نواحي المسؤولية الوضعية ، فان هذا التفلغل يقتضي الدخول في صلب الكثير من الطول الوضعية التي تخرج حتما عن دائرة البحث الفلسفي الصرف الذي ينبئ أن يقتصر على الكلام في بعض زوايا الفلسفتين العامة والعقابية ، أو بالأدق في أهم زواياهما بمقدار اتصالها مباشرة ببعض الحلول الوضعية لهذه المسؤولية .

وفي الواقع أن مشكلة التسيير والتخير من ناحية اتصالها بالحلول

العقابية تبدو ذات قيمة خاصة بالمقارنة مع نفس المشكلة من ناحية اتصالها بالحلول المدنية أو الادارية ، وذلك لأن فكرة الائم *culpabilité* تقع في الأساس من المسؤولية الجنائية ، وترتدى فيها قيمة خاصة ، حين لا تقع في الأساس من المسؤولية المدنية أو الادارية ، ولا ترتدى في أيهما نفس القيمة .

فالمسؤولية العقابية لا تقوم أبدا بغير قاعدة من خطأ شخصي مسند الى الجاني سواء اكان عمديا أم غير عمدي . وينبغي في هذا الخطأ أن يكون على مستوى معين من الجسامة هو الذي يعتبر علة للتجريم ومصدرا اجتماعيا للجزاء الجنائي . وهذا الجزاء يتميز أيضا بآثاره الهامة بالمقارنة بالجزاء المدني أو الاداري ، لوثيق اتصاله بحرية الأفراد وبكرامتهم وبمستقبلهم ، ناهيك عن اتصاله بحياتهم في بعض الصور . ولذا فهو يثير من الاعتبارات الدقيقة ومن اوجه الخلاف في الرأي ما لا يثيره عادة الجزاء المدني أو الاداري .

ثم ان المسؤولية المدنية جد مختلفة عن الجنائية من ناحية ان هذه المسؤولية المدنية وان كانت تقام بحسب الاصل على أساس من حدوث فعل خاطيء ضار مستوجب ملزومية فاعله بتعويض الضرر ( م ١٦٣ من التقنين المدني المصري ) ، الا أنها يمكن في أحوال كثيرة أن تقام بناء على أخطاء غير شخصية بمعنى أنها غير مسندة الى المزم بالتعويض ، كما في حالة المسؤولية عن فعل الغير ( راجع م ١٧٣/١ من نفس التقنين ) ، وعن حيازة الأشياء والحيوانات ( راجع المواد ١٧٦ - ١٧٨ من نفس التقنين ) . وذلك بالإضافة الى امكان قيام هذه المسؤولية المدنية بالتعويض استنادا الى بعض النظريات المتوسعة فيها مثل نظرية تحمل التبعة ، وقبول المخاطر .

أما المسؤولية الجنائية فلا تعرف شيئا من هذا القليل ، فهي لاتعرف الخطأ المفترض الذي يعرفه القانون المدني ولا توجد به قرائن قانونية في انبات الخطأ قاطعة كانت أم غير قاطعة ، بل ان من يدعى صدور خطأ من الجاني مكلف قانونا باتبائه وبكونه خطأ شخصيا تسبب في توافر أركان الجريمة المعاقب عليها ، عمدية كانت أم غير عمدية . وذلك بالإضافة الى ان نظريات تحمل التبعة وقبول المخاطر وما اليها لا تزال بعيدة عن أن تلعب دورا مذكورا في الفقة الجنائي ، أو في الشرائع العقابية بوجه عام حيث تسود مبادئ غير هذه تقتضى أن لا جريمة بغير نص ، كما تقتضى التفسير الضيق للنصوص والأخذ بما فيه الاصلح للمتهم عند تاويلها في حالة النقص أو الغموض .

فالاثم الجنائي مستقل اذا عن الخطأ المدني في عناصره ، كما هو مستقل عنه في مداه ، وفي اثباته ، وفي آثاره ، وفي نطاقه ... وذلك في الجرائم العمدية وغير العمدية معا . والمسئولية الجنائية تبدو لذلك أوثق اتصالا بقواعد المسئولية الخلقية من المسئولية المدنية ، وبالتالي فإن موضوع التفسير والتخير يرتدى في نطاقها قيمة خاصة بالمقارنة بالمسئولية المدنية .

ونفس هذا القول يصدق أيضا على المسئولية الادارية ، لأنها لا تقوم أساسا على قاعدة من الائم الخلقى بمقدار ما تقوم على قاعدة من الاهمال الادارى ، أو من عدم التقيد بقيود تنظيمية صرف قد تكون عديمة الصلة بقواعد الأخلاق الطبيعية أو لاجتماعية ، وربما على النقيض منها في بعض الاحيان . ثم ان المسئولية الادارية لا تستوجب من الجزاءات ما يمثل في خطورته الجزاءات الجنائية بحسب الأصل ، بل انها لا تتطلب حتى ثبوت الخطأ أو الاهمال بصورة قاطعة كذلك الصورة التى تتطلبها المسئولية الجنائية . وحتى ان قيل ان حرية الاختيار مطلوبة في المسئولية الادارية ، وأن الاكراه ينال منها منالا تاما أو جزئيا ، فإن الاكراه لا يثير فيها أكثر مما يثير في نطاق المسئولية الجنائية من بحث فلسفى أو قانونى . بل قد لا يخرج عن اطار هذا البحث الأخير خروجاً مذكوراً .

وفي النهاية فإن الصلة الوثيقة بين موضوع التفسير والتخير وبين قواعد المسئولية الجنائية مستمدة من نفس الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة وبين قواعد المسئولية الخلقية ، حتى أن التشريع العقابى يبدو أوثق اتصالا بمبادئ الأخلاق من أى تشريع وضعى آخر . وتبدو هذه الصلة أقوى ما تكون عند من يؤمنون بأن لقواعد الأخلاق قيمة مطلقة وعامة وسمدية لأنها مستمدة من نواميس طبيعية تحكم الكون ينبغى أن تكون هى المصدر البعيد أو القريب لقواعد التشريع الوضعى على ما وضحه فى الباب الثانى وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية » ؟ . فعند هؤلاء لا تمثل الجريمة سوى عدوان على قاعدة خليفة وفى نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام .

ولا يزال لهذا المذهب فى القانون الطبيعى أنصاره فى آراء بعض كبار الجنائيين مثل الأستاذ جاروفالو (Garofalo) الذى خلف العلامة لمبروزو Lombroso فى زعامة المدرسة الوضعية الإيطالية . وكذلك فى آراء بعض المعاصرين مثل الأستاذ فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا .

ذلك حين يميل القائلون بالمذهب التطورى فى الأخلاق الى انه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق ، بل انهما يخضعان معا لسنة التطور والارتقاء ، وهؤلاء يسندون التأثير الأقوى فى التجريم وفى العقاب الى قيم اجتماعية تختلف من بيئة الى أخرى ، وإلى ظروف متطورة مع الزمان والمكان ، ومن ثم « فان كل ما يسمى خيرا يخضع للاختبار فى ضوء فائدته الاجتماعية » بحسب تعبير « موسوعة الأخلاق » (١) . وبالتالى فان العقاب الجنائى يكون مؤسسا على نفعه للمجتمع لا على صلته بأوامر الأخلاق ونواهيها . ولعل خير من يمثل هذا المنطق الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر **Herbert Spencer** وبعض من انصار المدرسة الجنائية التقليدية .

وفى الواقع انه لا يوجد تعارض حقيقى بين الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية وبين الايمان بوجود قيم اجتماعية عابرة تختلف من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر . لانه من السهل جدا ان ننصور ان تكون هذه القيم الاجتماعية مصدرا قريبا للتشريع الوضعى وأن تكون النواميس الطبيعية الخلقية مصدرا بعيدا لهذه القيم نفسها ، وبالتالى لبعض اصول التشريع الوضعى .

فلا محل لأن تصور أن أحد الأمرين ينفى الآخر أو يتعارض معه ، لأن المجتمعات فى فهمها للنواميس الطبيعية وفى تأثيرها بها تتباين بسبب تباين مستوياتها من التطور ، فضلا عن تباين تاريخها وظروفها الاجتماعية الراهنة . وإذا كانت هذه المجتمعات تتباين فى فهمها حتى للنصوص المكتوبة فمن الطبيعى أن تتباين فى مدى اتصال ادراكها ووجدانها بالنواميس غير المكتوبة . ولذا أيضا فانه لا يلزم قيام تعارض بين نفع العقوبة وبين استنادها الى مبادئ خلقية طبيعية أو الى قيم اجتماعية متباينة . ففى الحالين توقع العقوبة لما يرجى من نفعها فى توجيه ارادة الانسان نحو محاولة الاتساق مع هذه القيم الاجتماعية أو مع النواميس الطبيعية بمقدار فهم واضح النصوص لها ، وأيضا بمقدار محاولته الاتساق مع القيم المختلفة .

وعلى أية حال فالصلة فى النهاية وثيقة بين التشريع العقابى ومبادئ الأخلاق وهو ما يقتضى تناول « مشكلة التسمير والتخير فى المسؤولية العقابية » بعناية خاصة بكل ما تشيره من خلاف مذهبى ضخم بين انصار الجبرية وانصار الحرية . وسنجد أن القاعدة الاساسية التى أصبحت

تهيمن على الحلول الوضعية لهذه المسئولية تلنثم الى اكبر مدى مع الفلسفة التوفيقية بين الجبر والاختيار التى عرضت لها فى ابواب البحث السابقة ، والتى توائم تماما الاعتقاد بوجود نواميس كونية خلقية ينبغي أن تعمل ارادة الانسان - مع التسليم بأنه حكم مختار - فى اطار الاتساق المظم معها على نمط أو على آخر .

هذا وقد أدت الطريقة العلمية فى مواجهة مشكلة الجريمة الى ظهور آراء متنوعة من التفكير الفلسفى فى هذا الشأن تخالف ما كان سائدا من نظريات عقابية حتى أواخر القرن الثامن عشر . وساعد على ظهورها ما تبين من قصور المبادئ السائدة عن تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها فى مكافحة الجريمة بطريقة أكثر فاعلية مما كان يرجى ، وأصح تقديرا . فضلا عن خلق وعى اجتماعى قادر على مواجهة مشكلاتها من الزوايا الجديدة بالمواجهة سواء فى شخص الجانى أم فى ظروف البيئة التى تحيط به وبجريمته .

ويمكن التمييز بين ثلاث مدارس عقابية هامة لهذا التفكير الحديث، يغلب على أولها طابع البحث النظرى مع التعلق الى حد ما بتراث الفلسفات السابقة وهى المدرسة التقليدية ، ويغلب على ثنائها طابع البحث الواقعى وهى المدرسة الوضعية الإيطالية ، ويغلب على ثالثها طابع التوفيق بين اتجاهات المدارس الأخرى وهى المدرسة النيوكلاسيكية أو التقليدية الجديدة . وفيما بلى سأعرض لموقف كل مدرسة منها من موضوع التسيير والتخيير فى فصل على حدة .

## الفصل الأول

### التسيير والتخيير

### فى المدرسة التقليدية

#### المبحث الأول

#### اساس حق العقاب فى هذه المدرسة

يذكر اسم المركيز سيزار دى بكاريا Cesare De Beccaria (١٧٣٨-١٧٩٤) بوصفه مؤسساً لهذه المدرسة التقليدية Ecole Classique وبعد من أقطابها العالم الجنائى الإيطالى فيلانجيري Filangerie ( ١٧٥٢ - ١٧٨٨ ) ، والفيلسوف الانجليزى جيريمى بنتام Juremy Bentham (١٧٧٨-١٨٣٢) ، والعالم الألمانى أنسلم فويرباخ Anselme Feuerback ( ١٧٧٥ - ١٨٣٣ ) وغيرهم .

( م ١٨ - التسيير والتخيير )

وهذه المدرسة التقليدية لها خصائص معينة يهمنها هنا أنها تعلق أهمية خاصة على وظيفة الردع التي تمثلها العقوبة سواء في صورة الردع العام أم الردع الخاص . والردع intimidation أو المنع العام prevention générale مقتضاه تخويف أفراد المجتمع من سلوك سبيل الجريمة حتى قبل أن تقع . والردع أو المنع الخاص prevention speciale مقتضاه تخويف نفس المجرم وتقويم ارادته عن طريق تقرير العقوبة قبل أن تقع الجريمة ، وتنفيذها بعد أن تقع بالفعل . فالردع إذن قائم في هذه المدرسة على مبدأ خلقى ابتداء ، وهو تقويم ارادة الجاني ، وبالتالي حماية المجتمع مما يهدده من أخطار الجريمة .

وقد كان بكاريا متحمسا لفلسفة الحرية التي نادى بها منتسكيو وروسو وغيرهما ، ولذا فقد هاجم التحكم في قواعد العقاب وقسوتها والمغالاة فيها . وقد اقترنت هذه الحركة باسم بكاريا مع أن هناك عددا من المفكرين سبقه الى انتقاد الكثير من الأوضاع التشريعية في أوروبا منهم - غير منتسكيو وروسو - جروسيوس Grotius ، وهوبز Hobbes وفاتل Vattel ، وبافندورف Puffendorf ، وبودان Bodin وغيرهم . لكن لعل بكاريا كان أكثرهم اهتماما بحركة الإصلاح الجنائي في عصره . وقد رأس بكاريا اللجنة التي أعدت مجموعة قانون العقوبات الذي أصدره ليوبولد الثاني أمير توسكانيا في بيزا سنة ١٧٨٦ . ويعد من الناحية التاريخية أول قانون للعقوبات أقيم على أسس حديثة أهمها الارتباط بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات بالإضافة الى إلغاء عقوبات الأعدام والتعذيب والمصادرة العامة ، وكان ذلك كله قبل اندلاع الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ .

وأهم مؤلفات بكاريا « في الجرائم وعقوباتها » (١) . وقد حمل فيه حملة شعواء على عقوبات الأنظمة القديمة في أوروبا لفرط قسوتها ، فان قسوة العقوبة بحسب رأيه لا تكفى للردع ان لم تكن مصحوبة باليقين من توقيعها - حسبما لاحظته أيضا منتسكيو - وأن السيطرة على الجاني بتهديده بعقوبة معتدلة ولكن محققة أفضل من ارهابه بوسائل تعذيب محتملة يؤمل في الإفلات منها ، كما أن العقوبات الوحشية تقتل الاحساس في النفس الانسانية .

ولذا نادى بكاريا بإلغاء كل صور التعذيب التي كانت تصاحب تنفيذ عقوبة الأعدام في الشرائع القديمة ، بل لقد امتدح إلغاء هذه العقوبة

أصلا فيما خلا الجرائم السياسية ، وذلك لانه في أوقات الاضطراب يتعذر تطبيق « العقد الاجتماعى » تطبيقا دقيقا ، ويلعب الدفاع الاجتماعى دوره بلا حدود . وعلى هذا « العقد الاجتماعى » المفترض فلسفيا والذى تعاقد به أبناء المجتمع الواحد على العيش معا فى سلام وإخاء وولاء لحكومة مشتركة يؤسس بكاريا حق العقاب أسوة بعدد آخر من الفلاسفة مثل هوبز وروسو وجروسيوس وفنتشه وغيرهم . فيقرر أن الجريمة تعد فى حقيقتها خرقا لهذا العقد يجيز الالتجاء الى العقاب .

وهكذا كان بكاريا يدافع فى شأن الاعدام عن الحل الذى انتصر عكسه فيما بعد فى القرن التاسع عشر وهو الدعوة الى إلغاء الاعدام فى الجرائم السياسية بوجه خاص كمبدأ أساسى ينبغى أن يسود التشريع الحديث . وقد امتدح بكاريا أيضا إلغاء حق العفو لأن العفو ينال من الشعور المحقق بتوقيع العقاب كما قد يعطى للسلطة العامة سلطة تحكمية ، وقد كان بكاريا ينكر هذه السلطة التحكمية حتى على القضاة أنفسهم .

ويرى بكاريا أن فائدة العقاب تتجلى فى منع وقوع الجريمة مستقبلا ، أما بالنسبة للماضى فإن الجريمة قد وقعت بالفعل . ففائدة العقوبة هى منع تكرار وقوع جرائم مماثلة مستقبلا ، ولذا فينبغى أن يتحدد مقدارها بمقدار جسامة الخطر الذى يمثله الجانى ، وهذا الخطر يقاس بدوره بمقدار جسامة الضرر الذى أحدثه بالمجنى عليه .

ولا يغفل بكاريا دور العدالة ، لكنه لا يعنى كثيرا بدور العدالة المطلقة التى تنبع من الله والتى لا يملك الأشخاص سلطة تقديرها ولا تحقيقها عن طريق الجزاء ، لكن توجد فى رأيه عدالة نسبية يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأزمنة ، وأن تستمد منها الأحكام الوضعية . ولذا فهو يدرج العقوبات بحسب بعد الجناة عن الأخلاق ، ومن ثم يقرر للشروع عقوبة أدنى من عقوبة الفعل التام ، وللأشتراك عقوبة أدنى من عقوبة الفعل الأصلى .

وهو يعنى بدور قواعد الأخلاق فى مقام التجريم والعقاب ويرى أن الدولة ينبغى أن تقصر المسؤولية الجنائية على ما يتعارض مع قواعد الأخلاق ومصلحة المجتمع فى وقت واحد . وأن تقصرها على الجانى المسئول خلقيا ، أى الجانى المتمتع بأدراكه وبحرية اختياره . وبشرط أن يكون هناك تناسب بين جسامة الجريمة من الناحية الخلقية وبين العقوبة أسوة بنفس التناسب بين العقوبة والجريمة الذى يدعو اليه

Peine retributive .

أما بنتام J. Bentham فآهم مؤلفاته « نظرية العقوبات والمكافآت » (١) ( ١٨١٨ ) و « مبادئ الاخلاق والتشريع » (٢) ( ١٧٨٠ ) و « التشريع المدني والجنائي » (٣) . وهو يدافع أيضا عن مبدأ منفعة العقوبة الذي نادى به بكاريا ويحاول أن يفسره تفسيراً رياضياً . وهو يعتقد أن الإنسان مقود بمنفعته الخاصة لأنه أناني بطبيعته ، لكن بنتام يفهم المنفعة على صورة سامية ، لأنه يرى أن الفضيلة ليست خيراً إلماً تجلبه من متع أهمها الوجدان النقي عن طريق الجزاء الطبيعي . ولذا فإن الإنسان عندما يقول الصدق دائماً يجد جزاءه في تصديق الناس له .

فبنتام يرى أن القانون الذي يحكم نوازع النفس الانسانية هو قانون اللذة والألم Principle of Pleasure and Pain ما دام أن الإنسان يبحث دائماً عن اللذة ويتجنب الألم . وهذا التاموس الطبيعي يحل في تقديره محل المعاني المجردة مثل العدل والظلم ، والفضيلة والريضة . ومهمة التشريع الوضعي هي كفالة أقصى مدى من الحرية للإنسان كيما يحقق أكبر قدر من اللذة التي لا تعنى عنده اللذة الحسية فحسب ، بل أيضاً اللذات المعنوية مثل السمعة الطيبة والصلة الحسنة بالآخرين . وبنتام لذلك يرتكن الى مبدأ « السعادة العظمى » الذي يقع في الأساس من فلسفته . والتشريع الوضعي هو ميزان المنافع لأكبر عدد ممكن من الناس ، ولذا فهو يبرر القيود التي يضعها التشريع على حرية الأفراد برغبة تحقيق هذه المنافع لا برغبة تحقيق العدالة أو الاخلاق الفاضلة . وهو في النهاية من أنصار الحرية الاجتماعية والاقتصادية ، ويعد من احسن فلاسفة الاخلاق والتشريع .

ويرى بنتام انه لا محل للعقاب الا اذا كان لتحقيق مزية ايجابية ، فكل عقوبة هي في حقيقتها شر شخصي لأنها تفرض إلماً محتوماً على من تلحق به ، كما أنها شر عام لأنها تكبد المجتمع نفقات كثيرة لتنفيذها ولصيانة السجون ، فلا محل لتوقيعها الا اذا نجمت عنها منفعة مقابلة . وبحسب عبارة معروفة له « أن ما يبرر العقاب هو منفعته أو بالأدق ضرورته » . وكان بنتام أميل الى جانب قسوة العقاب من بكاريا الذي كان أقرب منه الى النظرة الانسانية المعتدلة ، التي تتوخى التناسب بين الجريمة والعقوبة .

Theorie des Péines et des Recompenses.

(١)

Principes de Morale et de Legis'ation.

(٢)

Traité de Legislation Civile et Pénale.

(٣)

وفي الجملة فإن أساس حق العقاب سواء عند بكاريا ، أم بثنام ، أم عند سائر أنصار هذه المدرسة التقليدية هو المنفعة . وهذا الأساس لا يتأتى التسليم به إلا مع التسليم بأن الإنسان يملك إرادة حرة تدفعه إلى سلوك سبيل الفضيلة ، أو سلوك سبيل الجريمة طائعا مختارا ، فأساس المسؤولية الجنائية فيها هو المسؤولية الخلقية القائمة على مبدأ حرية الاختيار .

بل لقد ذهب بعض أنصار هذه المدرسة إلى حد القول بأن حرية الاختيار تكاد تكون مطلقة لدى الإنسان ، وأنه يملك إرادة كاملة عندما يحدد مواضع أقدامه بين الخير والشر في كل حركاته وسكناته . كما ذهب هذا البعض إلى أن حرية الاختيار ليست مطلقة فحسب لكنها أيضا منساوية عند جميع الأشخاص . ولذا وجبت المساواة التامة في مدى المسؤولية بين جميع الجناة عندما يكونون كاملين الإدراك ، فلا نجد فيها أى صدى لمبدأ تفريد العقوبة أى للمغايرة في المعاملة بين جان وآخر بحسب ظروف كل منهما ، وهو المبدأ الذى ساد في الشرائع الحديثة والذى تعددت صوره وتطبيقاته فيها .

فهذه المدرسة تعلق الأهمية الأولى على جسامته الفعل من الناحية المادية ثم جسامته نتائج الموضوعية ، بدون أن تعلق نفس الأهمية على ميول الجاني وظروفه النفسية والاجتماعية . ومن ثم فهى تعامل المجرم العائد والمجرم البادئ على قدم المساواة طالما كانت جريمتاهما متساويتين في جسامتهما وفي الضرر الناجم عنهما .

وهذا النظر الموضوعى في توافر حرية الاختيار ساد عند وضع التقنين العقابى الفرنسى في سنة ١٧٩١ ، وكان أساسا لتقرير عقوبات موحدة بالنسبة للفعل الواحد بصرف النظر عن احتمال تفاوت الظروف والملابسات والدوافع . وقد كان ذلك من ضمن الأسباب التى يعزى إليها أحيانا سرعة فشل هذا التقنين وظهور قصوره عن إرضاء احتياجات العدالة . كما ساد نفس النظر بعد ذلك في تقنين نابليون الصادر في سنة ١٨١٠ ولكن بصورة أقل تطرفا وإن كانت أصول المسؤولية الجنائية يوجه عام قد استمدت منه ، ثم لحقتها تعديلات تدريجية فيما بعد طابعها التخفيف بدأت منذ سنة ١٨٣٢ حتى الآن .

وقد أثرت هذه المدرسة أيضا في الشرائع التى وضعت بعد الثورة الفرنسية في كافة أنحاء أوروبا فجاءت حلولها مستحدثة في جانب منها أو أكثر ، إلا أنها ظلت في جانبها الأكبر متأثرة بمبدأ نفعية العقوبة وبالتالي أميل إلى القسوة في العقاب . وأغلب هذه الشرائع لم يطل بها العهد طويلا فاضطر أصحابها إلى مراجعة الكثير من أجزائها في اتجاه تخفيف العقاب وجعله متناسبا مع جسامته الجرم .

## المبحث الثانى

### تقدير أساس حق العقاب فى المدرسة التقليدية

بطبيعة الحال لم تفلت المدرسة التقليدية من جملة انتقادات أساسية أهمها أنها مدرسة متطرفة تبالغ فى التجريد عندما تنظر الى الجانى كما لو كان كائنا مجردا *un être abstrait* أو انسانا مجرما *homo criminalis* كالانسان الاقتصادى *l'homo oeconomicus* لدى الاقتصاديين الأحرار التقليديين ، هذا الانسان الذى لا وجود له فى الواقع ولكن توضع النظريات الاقتصادية لتلائمه كما توضع النظريات الجنائية لتعاقبه . فنظرها يقوم على فكرة سطحية افتراضية لا تمثل فى نظر المعترضين الواقع الصحيح فى شيء .

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة أن اهتمام الشارع بحماية المجتمع من الجريمة عن طريق الردع وحده أمر يؤدي الى المبالغة كثيرا فى تقدير جدوى العقاب على النحو الذى لوحظ دائما فى الأنظمة العقابية التى تقام لتحقيق هذه الوظيفة وحدها ، أو لتحقيقها بصفة أساسية .

كما وجه الى النظر التقليدى أنه يتجاهل واجب تحقيق العدالة ، وهو واجب أساسى ينبغى أن يكون الهدف الأوحد لآى تشريع يضعه الشارع أو لآى حكم يصدره القاضى . والعدالة لا تتحقق الا مع مراعاة جميع الظروف والملابسات الواقعية - الشخصية والموضوعية المتنوعة - التى أحاطت بالجانى وقت ارتكاب جريمته . وهيهات أن تتحقق العدالة اذا وضع الشارع أو القاضى نصب عينيه مجرد درأ احتمال وقوع جرائم مماثلة مستقبلا من جناة آخرين .

وفى الحقيقة ان فكرة العدالة لم تكن غريبة تماما على أذهان غالبية أنصار هذه المدرسة ولكن تحقيق العدالة أمر نسبى ، ومفهومها قد يتفاوت بين نظر وآخر . والأمر المحقق هو أن تحقيق المنفعة من العقاب كان لديهم فى الصف الأول بالنسبة الى تحقيق العدالة . فلم تكن القسوة المفرطة من أهداف هذه المدرسة دائما ، ومن يقرأ لبكاريا يجد بارزة الكثير من مشاعر الرحمة والاعتدال فى العقاب . ولذا رأيناه يحاول الوصول الى العقوبة الحقيقية التوقيع قبل العقوبة الرادعة . أو بالأدق يحاول تبرير عدالة العقوبة بمدى نفعها . وقد تابعه فى هذا النظر عدد ملحوظ من أقطاب هذه المدرسة متأثرين ولا ريب بالفلسفات الكثيرة التى سادت قبيل الثورة الفرنسية وبعدها ، وبصيحات الاستنكار التى أعلنها الفلاسفة فى أوروبا

ضد كل صور القسوة التى اتسمت بها تشريعات العصور الوسطى بوجه عام ، والتى نجحت فى احلال العقوبات السالبة للحرية تدريجيا محل العقوبات البدنية القاسية التى عرفت شرايع العصور الاولى والوسطى .

ولكن لا يمكن القول مع ذلك بأن الاعتدال فى العقاب يعد من السمات المميزة لهذه المدرسة بالمقارنة مع المدارس الحديثة ، اذ هيهات أن يتحقق اعتدال فيه مع المفالة فى القول بمدى حرية الاختيار وتغليبها كلية على ما عداها من عوامل أخرى . ولقد كانت هذه المفالة فى اعتبار حرية الاختيار مطلقة من القيود سببا للمفالة فى العقاب من ناحية جسامته ، وللمفالة أيضا فى تقدير جدواه من ناحية اثره فى الردع العام ، وبالتالي فى مكافحة الجريمة . وذلك مع أنه من اصول التشريع أيضا أن القانون الذى يفالى فى التجريم والعقاب مقضى عليه مقدما بالفشل ، لانه سرعان ما يفقد سيطرته على النفوس فى الوقت الذى يسمى فيه جاهدا الى تأكيد هذه السيطرة .

ثم ان الفضيلة فى أية صورة من صورها لا تتوقف على عنصر الارغام الذى يضعف ارادة الانسان حتى يقضى عليها فى النهاية . فلا توجد فضيلة حقيقية الا مع الشعور بحرية الارادة التى تكشف حدود هذه الفضيلة وتحسن توجيهها . وكل ارغام لارادة الانسان - اذا كان مغالى فيه - ينال من احساسه الخلقى وينتهى حتما بانهايار القيم الادبية لديه ، واولها الشعور بالتضامن الاجتماعى فيطلق عوامل الجريمة فى قوة وعنف لا يمكن أن يصددهما التشريع المكتوب مهما كان صارما .

ففارق كبير بين مجتمع يحكمه تشريع يقدر نوازع الارادة البشرية حق قدرها ، ويتصدى لعلاج انحرافاتهما فى رفق ومرونة حكيمة وبين تشريع يسلط على المجتمع - بحجة تحقيق الردع العام أو الخاص - سيطرة من الارهاب لا تصنع فضيلة حقيقية ، بل نفوسا انطوائية متحفزة للعدوان كلما اتاحت لها فرصته وهى متاحة أبدا - حتى لو افتقد العدوان أسبابه ، ومهما اشتط الشارع فى عقابه .

فالجزاء الجنائي شر لابد منه ووسيلة للعلاج اليمية دائما وفاشلة غالبا ، وليس غاية مرجوة ولا هدفا مقصودا لداته مهما قيل عن توافر حرية الاختيار ، ومهما قيل عن خطورة دور الردع العام كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابي . فهذه الوظيفة لا ينبغى التحويل عليها الا بعد استنفاد الوسائل الأخرى للعلاج بالقدر اللازم له ، حسبما تشير به ظروف البيئة وتجارب الواقع ، وتحدهه الدراسات التى تتم بروح واقعية مستنيرة .

وذلك أيضا مع مراعاة ان نظرة المجتمع الى جسامه الجريمة ينبغي ان يحسب حسابها قبل حساب وظيفة الردع العام ؛ اذ ان التفاوت الضخم في العقوبة بين تقدير الشارع وتقدير المجتمع ينال من اثر التشريع في النفوس ، بل في تقوية الوعى العام ضد الجرم ومقترفيه ، وذلك لان سيطرة القانون على النفوس - عندما يكون معبرا تعبيرا صحيحا عن روح البيئه وقيمها الاجتماعية هي مصدر قوته الحقيقية ؛ « والقانون بلا قوة - هلى ما لاحظته العلامة اهرنج Ihring - نار لا تحرق او نور لا يضيء » .

ولذا كتب أيضا الفقيه جوزيبى مازينى Giuseppe Mazzini يتساءل منذ نصف قرن : « كيف تستطيعون اقتناع الفرد بضرورة مزج ارادته بارادة اخوته في الوطن وفي الانسانية ؟ هل عن طريق الجلال والسجون ؟ قد سلكت هذا الطريق المجتمعات الفابرة ، غير ان هذا حرب ونحن نريد السلام ، هذا كبت وطفيان ونحن نريد التربية » ...

\* \* \*

وفي الجملة فان الانتقادات العديدة - مهما كان نوعها ومصدرها - التى وجهت الى هذه المدرسة تقوم في جوهرها على انكار مبدأ حرية الاختيار في ذاته - بالاقول في صورته المطلقة التى اعتنقها عدد من رواد هذه المدرسة التقليدية - . وفي عرض بعض هذه الانتقادات يقرر الدكتور محمد مصطفى القللى « والواقع ان هذا الفرض الذى اعتبره اصحاب هذا المذهب كبدية لا داعى للتدليل على صحتها ما هو الا تراث من آثار الماضي العتيق تلقاها الخلف عن الأسلاف دون بحث أو مناقشة وعلى الأخص تحت تأثير التعاليم الدينية . وكم من مبادئ وانتقادات راسخة في أذهان الناس متواضع عليها بحكم التواتر ، ولو تأملوا فيها ومحصوها لتجلى لهم بطلانها وسخروا من أنفسهم لهذا التسليم الأعمى .

واذا رجعنا الى تاريخ الكنيسة المسيحية نجد أن رجال الدين ، وهم المشرفون على اقامة أوامر الله ونواهيه قد اقتطعوا لأنفسهم أولا حق التكفير عما يرتكبه الفرد من المعاصي الدينية ، ثم تدخلوا في الشؤون الدينية وصاروا يعاقبون عليها لاخلالها بقواعد الآداب التى تفرضها التعاليم الدينية أيضا . ولكى يصلوا الى غايتهم من التكفير والعقاب افترضوا في الانسان الحرية وهبة الله العقل وهو نفحة من صفات الله العليا ليميز به ما بين الخير والشر ، فاذا اتبع الشيطان وضل عن طريق الخير والهدى فعليه ان يكفر عن ذنبه . وقد تفالى رجال الدين في وسائل التكفير عن الذنب ونسوا الغاية وعنوا بالوسيلة فأمعنوا في التعذيب والتكيل تحت ستار التوبة والتطهر من رجس الشيطان .

تطورت الحال بعد ذلك وانتزعت الدولة لنفسها حق العقاب وزالت عن العقوبة الفكرة الدينية اذ أصبحت جزاء قبل المجتمع لا تكفيرا عن معصية لأوامر الدين ، ومع كل ظلل اساس المسؤولية كما كان : اقدم الجاني باختياره على ارتكاب الجريمة وقد كان في استطاعته بل كان واجبا عليه ان لا يقدم عليها . كان الواجب عليه ان لا يقدم عليها بحكم عقله الذى يأمره بالفضائل ، فهو من وجهة الفضائل الاخلاقية مسئول . وهكذا زالت عن الفضائل صفتها الدينية وحلت محلها الصفة الاخلاقية ، ولكن بقيت حرية الفرد بديهية لا جدال فيها ولا غنى عنها ، كما ظلت فكرة التكفير في العقوبة ايضا . اذا فهذا الاساس المزعوم مجرد فرض وهمي قد استقر في الأذهان بحكم التواتر وليس بحقيقة ثابتة ينهض الدليل عليها .

بالعكس ان الأبحاث العلمية الحديثة في الطب والنفس تدحض هذا الزعم وتدل على ان الانسان لا يسير في أموره وفق هواه واختياره بل تسيره دوافعه النفسية وطبيعة تركيبه الجسماني وان كان يبدو للناظر السطحي انه يفعل ما يفعله بإرادته واختياره ...» (١) .

### عالم نفسى يناقش حرية الإرادة

وهذه الأبحاث الحديثة في النفس متنوعة وكثيرة وتتخذ لها أساليب مختلفة ، وهى تدور في جملتها على دراسة حقيقة الدوافع النفسية الكامنة وراء السلوك الانساني بوجه عام . وهى وان كانت في غالبيتها لاتنفي حرية الإرادة كمبدأ أساسى لكنها تبرز بالأقل جسامة القيود التى قد ترد على هذه الحرية ، والتى تتعارض حتما مع القول بأن هذه الحرية مطلقة ، أو حتى أنها واسعة النطاق الى الحد الذى ذهبت اليه المدرسة التقليدية بوجه عام .

وفي هذا المعنى يقرر الدكتور هانزج . ايزنك Hans.J. Eysenck أستاذ علم النفس حاليا بجامعة لندن : « من الغريب ان المختصين بتنفيذ القانون وحفظ النظام قد ثابروا في السراء والضراء على التمسك بعقيدة مناقضة بوضوح للوقائع وليس لها أى سند من التجربة . ويمكن عرض هذا الاعتقاد كالاتى : الكائنات الانسانية في الأساس كائنات متعقلة ، وهى تقوم بحساب اللذة التى ستنتج عن أفعالها ، وتفضل الأفعال التى تؤدي على وجه العموم الى سعادة أكبر على تلك التى تؤدي على العموم الى التعاسة ( وهذا هو أساس حق العقاب عند بنتام ومن تبعه من أنصار المدرسة التقليدية ) .

(١) عن « المسؤولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٥ ، ٦ .

فاذا كان من المرغوب فيه وقف أحد ألوان السلوك المعينة فيجب وضع عقبة مناسبة تنلو - دون تغير قدر الامكان - هذا اللون من السلوك . وسيؤدي ذلك الى انحياز في حساب اللذة يرغب الناس عن الوقوع في هذا النشاط المعين . فاذا كنا لا نريد للناس أن يسرقوا ويقتلوا ويهتكوا الاعراض فلنفرض عقوبات معينة تترتب على السرقة والقتل وهتك العرض . وبهذه الطريقة ، كما ترى النظرية ، يكون من الممكن ازالة مثل هذا النوع من السلوك من مجتمعنا .

وهذه النظرية ، لسوء الحظ ، خاطئة من الناحية النفسية ، ولا يتوقع منها على العموم أن تقوم بدورها خير قيام . واحد الأسباب الرئيسية لذلك هو وجود قانون يمكن أن نسميه « قانون التابع الزمني » ومؤداه أنه اذا ترتب على فعل معين نتيجتان احدهما مرغوبة أو ايجابية والاخرى غير مرغوبة أو سلبية فان احتمال قيام شخص بهذا الفعل سيتناسب لا مع وزن رد الفعل الايجابي أو السلبي فحسب وانما مع تتابعهما الزمني كذلك . فكلما ازداد قرب النتيجة - ايجابية كانت أم سلبية - من الفعل الذي أدى اليها كلما ازدادت قوة تأثيرها ، بينما كلما ازداد بعدها الزمني كلما قل احتمال تحديدها للقيام بهذا الفعل . واذا تساوت النتائج الايجابية والسلبية تقريبا فسيتم القيام بالعمل اذا كانت النتائج الايجابية تحدث قبل السلبية . ولا يتم القيام به اذا كانت السلبية سابقة على الايجابية ....

ومن الواضح أن هذه القاعدة تقف بشدة ضد الأمل في أن يكون للعقاب أي أثر ملحوظ على النشاط الاجرامى . فثواب النشاط الاجرامى يحدث في الحال تقريبا ، فالقاتل يحصل على اشباع مباشر من رؤية فريسته المكروهة تموت ، ومنتهك العرض يحصل على اشباع مباشر لحاجته الجنسية ، واللص يحصل على اشباع مباشر من امتلاك الشيء أو الأشياء التي يرغبها ، وهكذا فان الثواب الايجابي الناشئ عن النشاط لا يكون كبيرا فحسب وانما عاجلا كذلك . أما النتائج السلبية للنشاط الاجرامى فانها تحدث بعد وقت طويل ، هذا اذا حدثت على الإطلاق . فقد تمر الأسابيع والشهور والسنون قبل أن يقدم المجرم الى العدالة ، وقبل أن تعقد محاكمته وقبل أن يصدر القاضي الحكم عليه .

وهكذا تخف حدة الآثار السلبية للعقاب الى درجة كبيرة بانقضاء فترة طويلة من الوقت بين الجريمة والجزاء . وفضلا عن ذلك فانه بينما تكون النتائج الايجابية للجريمة مؤكدة تكون النتائج السلبية اقل تأكيدا بكثير . ومن المستحيل تقديم أية احصائية دقيقة فيما يتعلق بنسبة الجرائم التي ترتكب ويتم التوصل الى مرتكبها ، فالكثير من الجرائم وربما غالبيتها

لأنبلغ قط الى الشرطة وبالتالي لا تعرف . وحتى تلك التى تبلغ الى الشرطة لا يتم التوصل الى الفاعل الا فيما لا يزيد على ربع الحالات . وإذا ما أدركنا أن هذا الرقم يشمل كل الحالات التى «وضعت فى الاعتبار» فان عدد الجرائم التى يحدث فيها الجراء كنتيجة للجريمة المعينة لا يحتمل أن يزيد على ١٠ أو ١٥ فى المائة .

وازاء هذه الظروف لا يجب أن نتوقع أن يكون للعقاب اثر فعال ، والحقيقة أنه عبر القرون ظل الخبراء يشكون من رفض الطبيعة الانسانية المحزن للانصياع لتحيزاتهم النظرية ويتناولون بالتعليق الوضع المؤسف لعدم فعالية السجن ، والقيود ، وحتى الجلد كعوائق فى وجه السلوك الاجرامى .

فهل لدى علم النفس أى بديل معقول يقدمه فيما يتعلق بالاساس النظرى للسلوك الاجرامى والسلوك المطيع للقانون ؟ من الغريب أن التفسير سيكون هنا ايضا مشابها لتفسير السلوك العصبى . وسنستفيد من خلال ذلك من مفهوم « الضمير » الذى يستخدم على نطاق واسع كفرض بديل لحساب ما نجنيه من لذة وما نتجنبه من ألم لتفسير السلوك الأخلاقى . ويرى الكثير من الناس أن الكائنات الانسانية لا يدفعها تماما أو حتى اساسا ، شكل من أشكال السعى الى اللذة وتجنب الألم وأن السلوك يحدده بالاحرى ضمير الشخص ، أو الضوء الهادى الداخلى أو ما شئت من ألفاظ تعبر عن ذلك الضمير الأخلاقى غير المحدد ، ذلك « القانون الأخلاقى بداخلنا » الذى نجد أن ادراكه أسهل من وصفه .

وغالبا ما يتخذ مفهوم الضمير صبغة دينية لأن الكنيسة هى التى تتكلم اساسا بهذه اللغة ، ولكن ليس من الضرورى أن يكون هناك شئ دينى بشأنه فقد لجأ الكثير من مشاهير الملحنين واللاادريين الى ضمائرهم لتبرير أعمالهم ، ونستطيع أن نقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن نقبل أن له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة . فكيف ينبع الضمير ؟ نحن نزعم أن الضمير هو ببساطة فعل منعكس شرطى ، وأنه يصدر عن نفس الاصل الذى تصدر عنه الاستجابات العصابية واستجابات الخوف المرضية ...

وتوجد فى كل مجتمع قائمة طويلة من الافعال المنوعة التى تعلن بوصفها افعالا سيئة ، وخبيثة ، ولا اخلاقية ، والتى يجب الا يقوم بها الانسان رغم جاذبيتها واثابتها له . وكما أشرنا من قبل لا يبدو أن ذلك ممكن التحقيق عن طريق أية عملية رسمية من العقاب المؤجل ، لأن المطلوب لمعادلة اللذة العاجلة المستخلصة من الفعل يجب أن يكون عقابا

عاجلاً أعظم من اللذة ، وأن يحدث اذا أمكن على مقربة وثيقة من الجريمة . ومن الممكن خلال الطفولة بالنسبة للآباء والمدرسين والأولاد الآخرين أن يوقعوا مثل تلك العقوبة في اللحظة المناسبة ، فالطفل الذي يرتكب خطأ يصفع على الفور أو يوبخ ، أو يرسل الى غرفته ، أو ما شئت من أنواع العقاب . وهكذا يمكننا اعتبار الفعل الشرير ذاته منبهاً شرطياً ، والعقاب - أى الصفعة أو التوبيخ أو أى عقاب آخر - المنبه غير الشرطى الذى يؤدى الى الألم ، أو على أى حال الى شكل ما من أشكال المعاناة ، وبالتالي الى استجابة مؤاتية .

ونتوقع الآن وفقاً لمبدأ التشريط **Conditionning** ( ويقصد به المؤلف التكييف التربوى منذ الطفولة المبكرة ) أنه بعد تكرار ذلك عدداً من المرات سوف يحدث الفعل نفسه الاستجابة الشرطية ، وبعبارة أخرى فعندما يكون الطفل على وشك أن يرتكب أحد الأفعال العسيدة التى منعت وعوقبت فى الماضى فإن الاستجابة الشرطية المستقبلية ستحدث مباشرة وتنتج عائناً قوياً غير سار فى حد ذاته . وهكذا فإن الطفل سيواجه اختياراً بين الاستمرار فى نشاطه والحصول على الشيء المرغوب ، متعرضاً فى الوقت نفسه ( وربما قبل ذلك ) للعقاب غير السار الذى سيوقعه به جهازه الشرطى المستقل ، وبين التراجع عن اتیان العمل متجنباً هذا العقاب .

فاذا كانت عملية التشريط قد تمت جيداً وبكفاية ، فيمكننا التنبؤ على أساس سيكولوجى بأن الاختيار سيكون فى اتجاه التراجع عن الفعل لا الاتیان به . وهكذا يحصل ان طفل على « بوليس داخلى » يساعده فى السيطرة على دفعاته البدائية وعلى تدعيم قوة الشرطة العادية التى يزداد احتمال ضعف كفاءتها وعدم تواجدها الدائم » (١) ...

ثم يقرر الدكتور أيزنك أن الأشخاص يختلفون كثيراً فيما بينهم فى استجاباتهم للتدريب والتنشئة والأفراء الأخلاقى ابتداء من القديس فى ناحية الى المعتوه أخلاقياً أو السيکوباتى فى ناحية أخرى ، ومن الشخص الذى تحكم الاعتبارات الأخلاقية كل سلوكه الى الشخص الذى يعتبر المفاهيم الأخلاقية مجرد كلمات لا معنى لها والذى يقع فريسة لكل نزوة طارئة . فما الذى يميز بين هذين الطرفين على المقياس الأخلاقى ؟ أحد الفروض المحتملة التى قد تطرأ للقارىء أن المعتوه أخلاقياً والسيکوباتى والمجرم شديداً الانفعالية ، وأن عدم الاتزان الانفعالى هذا ينعكس فى سلوكهم .

(١) من كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » تأليف هـ. ج. أيزنك ورجعة قدرى حنفى ورموف نظى ص ٢٥٦ - ٢٥٩ .

وغالبا ما يذكر في المحاكم مثلا ، أن المصابين بجنون السرقة يسرقون عندما يكونون في حالة شديدة من الاضطراب الانفعالي ، وقد يعتبر هذا أحيانا ظرفا مخففا . وهناك أدلة كثيرة تبين أن المجرمين عموما من درجة عالية من التقلب الانفعالي وانهم لا يختلفون كثيرا في هذه الناحية عن العصبيين من نزلاء المستشفيات « (١) ...

وهذا النظر يعلق الأهمية الكبرى على التيقن من توقيع العقاب - وهو ما التفت الى قيمته مونتسكيو وبكاريا وغيرهما كما رأينا - وعلق أيضا أهمية خاصة على سرعة توقيع كوازع نفسى ، ولكن قبل كل اعتبار آخر فإن إبرازك يعلق الأهمية القصوى على ضمير الانسان والمبادئ التى لقنها هذا الضمير منذ الطفولة المبكرة عن طريق التربية الحكيمة الهازمة التى يطلق عليها وصف « التشريط » .

أما ما يذهب اليه من أنه يستطيع أن يقبل مفهوم الضمير قبولاً وصفيًا دون أن يقبل له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة ، وأنه ببساطة عبارة عن فعل منعكس شرطى ... فهذا قول محل نظر ويحتمل مناقشة جدية طويلة ، خصوصاً وأن الضمير وثيق صلة باللاشعور ، أو بالوعى الاسمى للانسان وهو يمثل شطرا واحدا من عقله الباطن وهى مناقشة يضيق عنها موضوع البحث الحالى (٢) . وعلى أية حال فإن المؤلف يعترض على المفالة فى تقدير قيمة حرية الإرادة التى ينازع فى صحة أساسها من الناحية النفسية بصرف النظر عن الناحيتين الفلسفية والتشريعية اللتين لا يعنى بهما .

### عن العوامل المحركة للإرادة

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة « أن التسليم بهذا الفرض الوهمى ( فرض حرية الإرادة ) من شأنه أن يؤدى ، وأدى فعلا الى نتائج خطيرة . فالقول بأن الجريمة وليدة إرادة الجانى وإرادته وحده يترتب عليه من جهة أن يحجب بين المفكرين والمشتغلين بالمسائل الجنائية وبين البحث عن الأسباب الحقيقية التى تدفع الى الجريمة ، إذ ما دام الجانى هو السبب فلا أهمية للبحث فيما وراء شخصه . ومن جهة

(١) عن نفسى المرجع ص ٢٦٣ .

(٢) وقد عرضنا فى الجزء الثالث من « مفصل الانسان روح لا جسد » وجهة نظرنا فى الضمير ، وكذلك وجهة نظر علم الروح الحديث بتفصيل كاف فى ص ٢٦١ - ٢٦٦ ، ٢٥٩ - ٢٨٢ . وكذلك فى كتابنا « فى المودة للتجسد بين الاعتقاد والفلسفة والعلم » ١٩٧٦ ص ٢٧٩ - ٢٠٢ .

أخرى يجعلهم يهملون شخص المتهم ويوجهون جل همهم الى الجانب المسمى للجريمة ويرتبون أحكامهم على اختلاف أنواعه وخطورة نتائجه ، فتراهم يتخذون من جسامه الفعل وما نشأ عنه من ضرر دليلا على خطورة الجاني والعكس بالعكس .

وهذه النتائج خطيرة لأنها لا تؤدي الى الفاية المرجوة من القانون الجنائي وأنظمتها وهي مكافحة الجرائم . ولذلك فان هذه الفروض التي قامت عليها التشريعات الجنائية أساسا أخفقت في كبح نشاط المجرمين كما يتجلى ذلك من الاحصائيات الجنائية في الدول المختلفة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر . . . .

ثم ان اهتمام الباحثين بالفعل دون الفاعل ، بالجريمة دون المجرم ، فيه قلب للوضع وعناية بالعرض واغفال للجوهر . فالجريمة ما هي سوى مظهر خارجي لنفس شريرة ودليل على وجود شخصية خطيرة . فالذي يخشى منه على أمن المجتمع هو مرتكب الجريمة ، وتبعاً لدرجة خبثه وطبيعة نفسيته تكون درجة خطورته على سلامة المجتمع . ودرجة الخطورة لا نصل اليها الا بتوجيه البحث الى شخص الجاني وفحصه لمعرفة نزعتة للجريمة بحكم تركيبه العقلي والجسماني وبحكم العوامل الاجتماعية المختلفة التي اثرت فيه وجعلته يقدم على الجريمة أو حبستها الى نفسه . ومتى عرفنا طبيعة شخص الجاني أمكن اتخاذ الوسيلة الملائمة له « (١) » .

وهذا النقد الأخير يستحق وقفة قصيرة ، وذلك لان مجرد التسليم بمبدأ حرية الإرادة - مهما قيل عن مداها - لا يعنى بذاته انكار وجود عوامل متنوعة موضوعية وشخصية قد تحرك هذه الإرادة وتحفزها الى العمل في اتجاه أو في آخر ، وتحتاج بالتالى الى عناية الباحثين ودراساتهم . وهذه العوامل لا يمكن لاحد أن ينفي وجودها ، مهما تفاوتت الراى في حقيقة تأثيرها في ارادة الانسان وفي كيفية هذا التأثير ومداه . ويؤكد ذلك ان جميع فلاسفة الحرية الذين عرضنا لأرائهم في ابواب البحث السابقة لم ينكروا دور العوامل والظروف المحيطة بهذه الإرادة ، ولا يمكن أن يفوتهم أمرها لأنها أوضح من أن تحتل التأكيد أو تستثير الشك .

وحتى في نطاق أساس العقاب لا يمكن لاحد أن ينفي وجود هذه العوامل كحقيقة وضعية ، وان كان النقاش هو في حقيقة دورها ، وفي مدى سلطانها على ارادة الجاني . والقائلون بأن هذه الإرادة مطلقة

---

(١) عن « المصولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧ ، ٨ .

لا يعنون بهذا القول انكار وجود هذه العوامل من أساسها ، وإنما يعنون انكار أن هذه العوامل يصح أن تنال - إلى أية درجة - من مسئولية الجاني خلقيا وبالتالي جنائيا . وبعبارة أخرى فإنهم يبنون على مبدأ « العدالة المطلقة » مبدأ آخر وهو « المسئولية المطلقة » أيضا .

على أنه لا ينبغي الربط بين المبدأين : ولا اغفال أن أولهما مرتبط وثيق ارتباط بالاعتناع بالنواميس الطبيعية الخلقية المتصلة بالعدالة الالهية على ما بيناه في الباب الثاني وعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية ؟ » . أما ثانيهما فهو مرتبط بقواعد المسئولية الوضعية . ولذا نجد أن كنت مثلاً يؤمن « بالعدالة المطلقة » ، و « بالأمر المطلق » ، الذي يستمد منه تعريفه للقانون ، لكنه لم يقل أبداً بأن الإرادة الانسانية مطلقة بهذا المعنى الذي أسلفناه ، وهو أن من شأنها أن تلغي دور سائر النواميس الطبيعية التي تحدد لكل واقعة ظروفها وملابساتها ، وكلها محكومة في النهاية بنواميس طبيعية عن طريق قانون السببية .

فهذا الفيلسوف من أنصار العدالة المطلقة بمعنى العدالة المجردة عن مبدأ النفعية ، والتي وصفها الفقيه تارجت Target في الأعمال التحضيرية للتقنين الجنائي الفرنسي ( ١٨١٠ ) بأنها « همجية لأن تدخل القانون ينبغي أن يكون متوقفاً على نفعه » . ولكن كنت ليس - أبداً - من أنصار المسئولية المطلقة ولا حرية الإرادة غير المقيدة بقيود ، والتي ينبغي أن نعدها تعبيراً عن مجرد اتجاه متطرف في القسوة على الجاني مرتبط عادة في أذهان أصحابه بفكرة « الخطيئة الدينية » ... وكل ما يرتبط بالتفكير الديني يتسم دائماً بالتطرف وبالغلو .

فبالخلاصة إذا أن مبدأ « العدالة المطلقة » لايجز حتماً إلى مبدأ « المسئولية المطلقة » ، وأن هذه المسئولية المطلقة لا ينبغي أن تنفى بذاتها وجود عوامل اجنبية من ارادة الجاني تصاحب حتماً سلوكه الإجرامي ، وأن هذه العوامل يمكن بل يجب أن تخضع للبحث وللدراسة . فهذا الأصل الفلسفي - مع التسليم بخطئه في صورته المتطرفة - قد لا يتعارض بداته مع أية صورة من صور البحث العلمي المستنير . وإذا كان دعاة المدرسة التقليدية لم يعنوا بهذا البحث العناية المطلوبة ، فذلك لأن كل صور البحث الوضعي العميق كانت لا تزال في مهدها في القرنين الماضيين ، ولم تزدهر إلا في القرن الحالي ، وذلك في شأن مواجهة مشكلات الجريمة ، كما هي الحال في شأن مواجهة سائر مشكلات النفس والاجتماع وغيرها ...

## الفصل الثاني

### التسيير والتخير

### في المدرسة الوضعية الإيطالية

### المبحث الأول

#### اساس حق العقاب في هذه المدرسة

من أهم عمد هذه المدرسة سيزار لومبروزو C. Lombroso الطبيب الشرعى والعالم النفساني ( ١٨٣٦ - ١٩٠٩ ) ، وانريكو فرى Enrico Ferri ( ١٨٥٦ - ١٩٢٩ ) العالم الجنائي والاجتماعي ، ورافيل جاروفالو R. Garofalo ( ١٨٥١ - ١٩٣٤ ) القاضي والفقيه ،

وهي تقع على النقيض من المدرسة التقليدية من ناحية انها تنكر مبدأ حرية الاختيار - بصفة اساسية - وتؤمن بمبدأ الجبرية أو القدرية المطلقة الى الحد الذي يتعارض تماما مع قاعدة المسؤولية الادبية والخلقية . « فما القول بحرية الاختيار الا وهما شخصا يكذبه الواقع العضوي والنفسى ، ومحاولة للهروب من التعمق في دراسة أسباب الجريمة بالقاء اللوم كله على الجاني . ويرد أنصار هذا المذهب على ما اتهمه به خصومهم من أن الحتمية تؤدي الى الجمود وعدم مواجهة الجريمة باعتبار أنها نتيجة حتمية لا مناص من وقوعها . يردون بأن هذا القول فيه خلط بين الحتمية والقدرية ، فليست الحتمية بمعناها الصحيح مثالية الخمول والجمود ، بل هي تدفع دائما الى العمل والى التحرى عن الأسباب لمقاومتها فتمتنع بالتالى نتائجها ، وأن الايمان بتسلسل الأسباب يجعلنا ننظر للجاني كضحية لمختلف الظروف الداخلية والخارجية ، فليس هناك اذن مذنبون ولكن خطرون *aucun coupable mais tous dangerenx* وبسبب هذه الخطورة يجب أن يوضع كل من يخرق قاعدة من قواعد قانون العقوبات بحيث لا يستطيع الاضرار ، اذ أن من حق المجتمع ان يدافع عن نفسه ، بل أن ذلك هو واجبه » (١) .

(١) من مقال للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى في « المسؤولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » في المجلة الجنائية النومية عدد يولييه ١٩٦٥ مجلد ٨ عدد ٢ ص ٢٧٩ - ٢٩١ ، وهو يحيل القارئ الى :

V. Stanciu : La Capacité Pénale et le Problème de la Responsabilité Rev. Dr. Pen. Crim. 1938 p. 856.

« وعوامل نشأة هذه المدرسة عديدة ، وترجع أساسا الى ما لوحظ من عدم فاعلية النظام الجنائي القائم حينئذ وضعف اثره في مكافحة ظاهرة الاجرام . وقد أورث ذلك أزمة في المذاهب المجردة الميتافيزيقية ، في الوقت الذي بدأ فيه تطبيق منهج الملاحظة والتجربة في دراسة السلوك الانساني وبخاصة الحياة النفسية . كما بدأت تظهر دراسات جديدة في العلوم الاجتماعية تعتمد على الدراسة الاحصائية للظواهر الاجتماعية بصفة عامة .

وقد اثبتت هذه الدراسات أنه في هذه الظواهر - حتى ما يعبر ظاهريا عن اضطراب اجتماعي - يسود نظام ما واتساق وانتظام ، على نحو يسمح بتكوين قوانين تحكم هذه الظواهر بل وتشكك في حرية اختيار الانسان لتصرفاته . وقد كان للفيلسوف أوجست كونت الفضل في تطبيق المنهج الوضعي - وهو المنهج العلمي - في دراسة الظواهر الاجتماعية . وأخيرا فقد ساهم في نشأة هذه المدرسة ظهور مفاهيم سياسية جديدة ، دفعت الدولة الى عدم الاقتصار على أداء وظيفة سلبية تنحصر في منع ما هو غير شرعي ، بل تتكفل بأداء وظيفة ايجابية للمساعدة الاجتماعية . كما لوحظ أن الدولة في حفاظها على حقوق الأفراد قد قصرت عن الحدود الدنيا الضرورية حتى ضحت بمصالح المجموع ، الأمر الذي أصبح يتطلب تدخلا أكثر فاعلية وأثرا .

ولم تظهر الأفكار الوضعية فجأة في تاريخ الفكر الانساني ، بل سبقتها ومهدت لها دراسات طويلة . فان الدراسات الجنائية التي بداها كرازا حتى كارميناني ورومانيوزي قد بررت العقوبة بالدفاع الاجتماعي عن طريق الردع العام ، حتى أضاف الفقيه الإيطالي روزميني Rosmini وظيفة المنع الخاص . ثم أوضح الفقيه الإيطالي اليو Ellero وغيره استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة ، ومن ثم فان العدالة الجنائية التي أساسها المسؤولية الأخلاقية لا يمكن إلا أن تكون عدالة نسبية واتفاقية .

وتبع اليو فقيه إيطالي آخر هو جيوفاني بوفيو Bovio الذي أوضح أن الجريمة تتداخل وتساوم فيها الطبيعة والمجتمع والتاريخ بالإضافة الى الإرادة الفردية . وهو إعلان له قيمة تاريخية عظمى اذ يحوى حجر الأساس الذي بنت عليه المدرسة الوضعية نظريتها ، إلا أن بوفيو لم يستطع استخلاص النتائج المنطقية لهذه البداية « (١) » .

\*\*\*

(١) عن « الأصول العامة لقانون الجنائي » للدكتور ير أنور على ١٩٦٦

ج ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

( م ١٩ - التفسير والتخير )

وفي الجملة فان الاتجاه السائد في هذه المدرسة يقوم على انه ليس للانسان ارادة حرة توجهه الى الفضيلة احيانا والى الرذيلة احيانا أخرى ، بل ان هذه الأخيرة تنجم عن اجتماع عوامل كثيرة بين فردية واجتماعية تختلف حتما باختلاف ملابسات الزمان والمكان ، فالجريمة نتيجة محتومة ينساق اليها الجاني طواعية تحت تأثير هذه العوامل التي لا يملك منها فكاً ولا لها تغييراً ، وذلك لان قانون السببية يحكم النشاط الانساني كما يحكم سائر الظواهر الطبيعية مثل تعاقب الليل والنهار وهدير الرياح ونزول الأمطار .

وقد كان لومبروزو - مؤسس هذه المدرسة الوضعية - استاذاً للطب الشرعي والعصبي بجامعة بافيا الإيطالية وطبيباً بالجيش ، وقام باجراء بحوث كثيرة لمعرفة ما يتميز به المجرمون عن غيرهم ، واثناء قيامه بتشريح جثة أحد القتلة تبين وجود فراغ مجوف في مؤخرة رأسه أشبه بذلك الذي يوجد في القروود مما حمله على الاعتقاد بأن هذا المجرم وحش بدائي مرتد الى أصله . وقد ضمن هذا الرأي مؤلفه المعروف بعنوان « الانسان المجرم » (١) ( ١٨٧٦ ) .

ويعتقد لومبروزو أن المجرم يحمل غالباً بعض علامات ارتدادية قد لا تؤدي بذاتها الى سبيل الجريمة ما لم تندمج في شخصية صاحبها ، ومن هنا غلب دور الوراثة على ما عداها من عوامل . وقد انتهى الى امرين محققين :

الاول : ان الميزات الارتدادية تتوافر لدى معظم المجرمين لا جميعهم كما قد تتوافر لغيرهم .

والثاني : ان الوراثة وحدها لا تؤدي الى الجريمة دائماً وانما تؤدي الى توافر ميل نحو الجريمة ، وهذا الميل لا يولد الجريمة وحده ما لم يكن مقترناً بعوامل معينة قد تكتسب بعد الميلاد ، فهو لا ينفي وجود عوامل أخرى للجريمة غير الوراثة .

وقد انتهى الى تصنيف الجناة الى خمسة اصناف بالنظر الى مدى خطورتهم والى العوامل التي صنعت منهم جناة ، ولنا عودة الى مناقشة بعض آرائه في هذا الشأن في مبحث على حدة .

ثم تابعه انريكو فرى ، وقد عنى بوجه خاص بابرار دور العوامل الطبيعية والاجتماعية الى جانب العوامل النفسية . ووصل في دراسته

الى قانون الكثافة الجنائي الذي مقتضاه انه اذا تكاثفت ظروف اجتماعية معينة مع ظروف شخصية مقابلة وعوامل معينة فلا بد أن تنتج نسبة معينة من الجرائم لا تقبل زيادة ولا نقصانا . ومن ثم فإن المسؤولية الجنائية لا تقوم على مبدأ المسؤولية الخلقية وانما على أساس أن المجتمع ينبغي أن يدافع عن نفسه ضد حملة ميكروبات الجريمة أو مصادر الخطر عليه . وهذا الدفاع قد يكون بتدابير وقائية أكثر منها عقابية بالمعنى السائد في المدارس التقليدية . وقد ضمن هذه الآراء مؤلفه عن « علم الاجتماع الجنائي » (١) .

ويرى فرى أن المفهوم الواقعي للأهلية الجنائية ينبغي أن يعنى بلحظة ارتكاب الجريمة كما يعنى أيضا باللحظة السابقة لها ، وأن يهدف في نفس الوقت الى توفير نوعين من الدفاع عن المجتمع : أولهما هو الدفاع الوقائي Preventive وثانيهما هو الدفاع العقابي repressive . كما يرى أن خطورة الجاني تتطلب مواجهة موضوعين مختلفين : أولهما خطورته الجنائية التي ينبغي أن تواجه بالتدابير البوليسية الوقائية ، وثانيهما موضوع قابليته للتكيف للحياة الاجتماعية ، وهذا ينبغي مواجهته بالأغراض الواقعية التي يستهدفها تحقيق العدالة العقابية لأنها لا تثار إلا بعد وقوع الجريمة بالفعل ، ويهدف تحقيق الملاءمة المطلوبة بين العقوبة وبين حالة الخطورة التي يمثلها سلوك المتهم . وهو يأخذ على المدرسة التقليدية أنها وضعت حاجزا حاسما بين تدبير الوقاية وبين العقوبة الجنائية رغم أنهما يمثلان معا وجهين متقابلين للوصول الى هدف واحد وهو تحقيق الدفاع الاجتماعي ، وذلك مع تسليمه بأنه ينبغي أن تكون لكل منهما خصائصه التي تخالف الآخر .

أما جاروفالو فقد عرف بتمييزه في مؤلفه عن « علم الاجرام » (٢) بين « الجريمة الطبيعية » و « الجريمة المصطنعة » . فالجريمة الأولى تمثل في تقديره سلوكا ضارا غير خلقى ينطوى على ازدراء المجتمع والمساس بمشاعره الخلقية التي تتمثل في تقديس الفضيلة وشعور العطف على الآخرين . وهى تنافى مشاعر الخير والعدالة الأساسية السائدة في كافة المجتمعات ولذا تعاقب عليها بالتالى جميع الشرائع . أما « الجريمة

La Sociologie Criminelle.

(١) وله أيضا :

La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel

Rev. Internat. de Dr. Penal 1927.

La Criminologie.

(٢)

المصطنعة » فهي جريمة تتوقف على النظام السياسى والاجتماعى السائد . ويعتبر جاروفالو أن المجرم الحقيقى هو ذلك الذى يقارن الجريمة الطبيعية ولذا ينبغى التمييز فى المعاملة بينه وبين مقارن الجريمة المصطنعة .

وهذا التمييز بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة لا يخلو فى تقديرنا من نظرة واقعية صحيحة بمقدار ارتباطه بفكرة النواميس الخلقية الطبيعية ، فان الجرائم الطبيعية هى تلك المستمدة من هذه النواميس . وفى نفس الوقت لا ينبغى أن نفعل أنه اذا كان القانون الوضعى مستمدا من اعتبارات وضعية واجتماعية صحيحة فان طاعته تصبح بدورها ناموسا خلقيا طبيعيا وهو ما يقتضى أيضا وجوب احترام ارادة الشارع حتى بالنسبة لهذه « الجريمة المصطنعة » .

وبالتالى فان هذه التفرقة لا يخشى منها قصر مدلول الجريمة على ما يعد فحسب عدوانا على المشاعر الطبيعية الكامنة فى فطرة كل انسان ، لأن جاروفالو لا ينغى واجب مساءلة مرتكب الجريمة المصطنعة أيضا ، وان اختلفت الاساليب ، كما أن ما قد يعتبر من نوع معين فى زمان ومكان معين قد يعتبر من نوع آخر فى زمان ومكان آخرين ، وهذا كله لا يلقى قيمة هذه التفرقة وصحة تعبيرها عن حقيقة فلسفية واجتماعية ، وهى واجب ارتباط التشريع العقابى - ولو الى حد ما - بالنواميس الخلقية من ناحية ، وبالقيم الاجتماعية الصحيحة من ناحية أخرى . فالتشريع الذى يعتبر أن رسالته محض صناعة وصياغة نصوص ، تشريع نظرى مقضى عليه بالفشل بمجرد ارتطامه بأرض الواقع العملى .

وقد اقترح جاروفالو مثلما اقترح فرى طائفة من تدابير الوقابة التى تناسب كل صنف من الجناة وتهدف كلها بصفة أصلية الى تأكيد حماية المجتمع وبصفة تبعية الى تقويم سلوك الجانى مستقبلا . وهى تتلائم فى تقديرهما مع درجة خطورة الجانى بصرف النظر عن الجسامة الموضوعية لجريمته .

وقد ابرز دور العوامل الاجتماعية فى سلوك الجناة عدد من العلماء الآخرين غير فرى وجاروفالو ، منهم الايطالى كولايانى Colajanni والأمريكى دونالد تافت Donald Taft الذى أكد فى كتابه عن « علم الاجرام » (١) ( ١٩٤٥ ) أن المجرم من انتاج المجتمع نفسه وأن الوراثة لها نصيب لا يكاد يذكر ، لأن الانسان كالمادة الأولية التى تتخذ الصورة التى

يراد اعطاؤها لها ، وبهذا غلب تافت دور البيئة الفاسدة التى ينشأ فيها الجانى - ويستمد منها أسباب انحرافه - على ما عداها من عوامل وراثية .

وهكذا تعددت الاتجاهات داخل نطاق هذه المدرسة الوضعية الإيطالية ، فغلب بعضها فى تعيين مصدر الاجرام الاعتبارات المتصلة بالتكوين الجثمانى للجانى كما فعل لومبروزو ، وغلب بعضها فى تعيين هذا المصدر الاعتبارات المتصلة بالتكوين النفسى للجانى كما فعل جاروفالو ، وغلب بعضها الاعتبارات المتصلة بالبيئة الاجتماعية كما فعل فرى ، ولكن التفت جميع هذه الاتجاهات عند انكار حرية الاختيار لدى الجانى ، والنظر اليه بوصفه أسيرا لبعض هذه الاعتبارات ، أولها كلها .

### عن الفاء وظيفة الردع العام

وترتبت على ذلك نتيجة من أخطر النتائج وهى الفاء وظيفة الردع العام للعقوبة التى تتمثل فى منع غير الجانى من الاقتداء بالجانى ، والابقاء على وظيفة الردع الخاص التى تتمثل فى مجرد منع الجانى من التماهى فى سلوكه الاجرامى . ذلك لأن وظيفة الردع العام تفترض أن الجانى حكم مختار ، وأنه يملك عقلا واعيا وإرادة حرة ، فاذا انتفى ذلك وجب أن ينتفى بالتالى الردع العام ليصبح وظيفة محض افتراضية . بل وجب فى بعض الأحيان بالأقل أن يحل محل العقوبة التدبير الاحترازى فى وقاية المجتمع من خطورة المجرم ، بل أيضا من خطورة الشخص الذى قد لا يصدق عليه هذا الوصف بحسب المدرسة التقليدية ، لأنه قد لا يكون ارتكب - بعد - أية جريمة بل يمثل - فحسب - وضعا له خطورة اجتماعية معينة يجدر بالمجتمع أن يبق نفسه منها (١) .

وقد لاقى هذا النظر الجديد - فى نطاق المسؤولية الجنائية - قبولا واسعا عند عدد مذكور من علماء الاجرام ، بل وأيضا من علماء الاجتماع والنفس . وفى هذا الشأن يتحدث العالم النفسى الدكتور أيزنك **Eysenck** عن اثر أشد العقوبات اطلاقا وهى عقوبة الاعدام فى الردع العام نافيا هذا الامر وقائلا :

(١) راجع فى المدرسة الوضعية الإيطالية بوجه عام :

« اصول علم الاجرام الاجتماعى » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٥ من ٢٣ - ٣١ ، و « محاضرات فى علم الاجرام » للدكتور رمسيس بهنام ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ من ١١ - ٢٢ ، و « اصول علم الاجرام » للدكتور مأمون محمد سلامة ١٩٦٧ من ٢٨ - ٣٧ .

« قد تركزت المناقشات التي دارت حديثا حول عقوبة الاعدام شيئا فشيئا حول نقطة واحدة حاسمة ، وهي هل تعوق العقوبة أو لا تعوق الناس من ارتكاب الجرائم التي وضعت هذه العقوبة من أجلها ؟ ومن الناحية الاحصائية فهناك دلائل مقنعة على ان عقوبة الاعدام لا تمنع الناس من ارتكاب الجرائم . فقد اتضح مرارا ان الفاء عقوبة الاعدام لا ينتج عنه ازدياد في عدد جرائم القتل وأنه عند اعادة العقوبة لا يقل عددها . وزيادة على ذلك فانه منذ عام ١٩٥٧ عندما ألغى القانون عقوبة الاعدام ( في إنجلترا ) بالنسبة لبعض الجرائم وابقاها بالنسبة لبعض الجرائم الأخرى ازداد عدد تلك الجرائم التي ظلت العقوبة قائمة بالنسبة لها .

ولا تزال توجد حجج انفعالية ضد الفاء عقوبة الاعدام ولكن الحجج العقلية تبدو في صف الفائها . وأحد العقبات القريبة في وجه الفاء عقوبة الاعدام هو الاحساس الذاتي الذي يحس به الكثير من الناس من أنها تمنعهم هم أنفسهم من الانغماس في القتل وغيره من الجرائم التي يعاقب عليها القانون بالاعدام . وبالتالي فانها - أى العقوبة - تمنع غيرهم من الناس الذين ربما كان احتمال ارتكابهم لتلك الجرائم أكبر من ارتكابها ...

ولكن ربما استطعت أن أتحدث في هذه النقطة بتمكن أكثر من غيرى لأننى - على عكس غالبية القراء - انغمست عدة مرات في سلوك يستوجب عقوبة الاعدام . وبالتالي فلدى فكرة عن الطريقة التي يحس بها فرد واحد على الأقل ازاء هذا العائق . وقد حدثت أولى المناسبات بعد وصول هتلر الى السلطة في ألمانيا إذ أصدر قانونا يمنع أى شخص من اخراج سوى قدر محدود جدا من المال والأشياء الثمينة . وقررت أمى وأنا ان الوقت قد حان لنقل ثروة الأسرة الى مكان آمن وبالتالي هربنا كافة أموالنا وأشياءنا الثمينة من ألمانيا الى الدانمارك ، وذلك مع علمنا الكامل أننا اذا ضبطنا فلن يحكم علينا بالموت فحسب ، ولكن الموت الذى سنقاسيه سيكون بطيئا وتعتسا في أحد معسكرات الاعتقال . ولكن ذلك لم يشن أحدا منا ولم نعره أدنى اهتمام !

وطالما سمعت أن الشخص الذى يرتكب جريمة أو ينفس في انواع من السلوك عقوبتها الاعدام يجب أن يكون مجنوناً ، إذ ان أى حساب عقلى للآلام يبين أن العقاب أعظم بكثير من أية مكافأة يأمل فيها وراء جريمته . ويبدو لى أن ذلك تصريح مسبق وغير واقعى للمجنون . وكل ما يستطيع المرء أن يقوله هو أن المشاكل النفسية المتضمنة في العوائق

أكثر تعقيدا وعمقا مما يتصوره هؤلاء الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الساذج « (١) » ...

كما يستند بعض أنصار هذا الرأي الى احصائيات كثيرة تمت في ظروف متعددة تشير الى أن تشديد العقاب بوجه عام لم يؤد بالضرورة الى تخفيف حدة الجريمة ، كما أن تخفيفه لم يؤد بالضرورة الى زيادتها . لكن ازدياد نسبة الاجرام او نقصها امر يمكن أن يرجع الى جملة عوامل وظروف شخصية واجتماعية لعل من اقلها شأنا تأثير العقوبة في النفوس مقدارا او نوعا ولو وصلت الى حد الاعدام .

### تقدير الالفاء

فهذه الاحصائيات - حتى لو سلمنا بدقتها - لا تكفي مطلقا لنفى حرية الاختيار لدى الجناة العاديين ، لأن مقدار العقوبة ونوعها ليس هو كل شيء في توجيه ارادة الجاني نحو اتباع احكام التشريع العقابي . فهناك اعتبار آخر له قيمته البالغة هنا ولا يمكن تجاهله وهو مدى احساس الجاني بضمان وصول يد العدالة اليه ، فانه يلعب في توجيه ارادته دورا قد يتجاوز دور العقوبة النظرية التي قد تهدده نوعا او مقدارا ، متى كانت فرص الافلات منها تبدو له كثيرة .

ولهذا لاحظ منتسكيو وبكاريا وغيرهما بحق أن سبب الانحلال الحقيقي يكمن في افلات الجرائم من العقاب ، لا في اعتدال العقاب . فالعقوبة المحققة التوقيع قد تكون بالتالى افعال اثرا في توجيه ارادة الجاني - وفي تحقيق وظيفة الردع العام - من العقوبة الشديدة اذا كانت غير محققة التوقيع . وبالتالي فان ظاهرة تزايد بعض الجرائم رغم تشديد العقاب لا تصلح مطلقا لنفى حرية الاختيار ، كما لا تصلح ظاهرة تناقص هذه الجرائم لاثبات هذه الحرية وسواء اكان التناقص مصحوبا بتشديد العقوبة أم بتخفيفها .

وضمن وصول يد العدالة الى الجاني - وبسرعة - أوثق صلة بصلاحية أنظمة الضبط الادارى والقضائى منه بصلاحية أنظمة العقاب . ونجاح أنظمة الضبط الادارى والقضائى امر متعدد العناصر تعددا لانهاية له . وهذه الاعتبارات كلها من شأنها أن تزعزع في مجموعها قيمة دلالة هذه الاحصائيات من ناحية مدى ارتباطها بصحة النتيجة التى انتهى اليها بعض أنصار هذه المدرسة وهى نفى حرية الاختيار .

وعلى أية حال فانه ليس من النظر السديد ما ذهب اليه هذه المدرسة — بالأقل في جناحها المتطرف — من ان المسؤولية الأدبية أو حرية الاختيار أصبحت لا تصلح لأن تعتبر أساسا مقبولا لحق العقاب ، ومن ان الانسان المجرم ينبغي أن ننظر اليه دائما كالانسان المريض الذي لا ذنب له في مرضه ، وبالتالي من أن أساس حق العقاب في الشرائع الحديثة ينبغي أن يكون هو مجرد علاج الجاني من جريمته ، كما ينبغي أن يكون هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية في وقاية نفسها من حاملي جرائم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من أمراضهم اذا أمكن العلاج .

هذا وقد أخذ الأستاذ تارد **Tarde** على هذا التسليم بمبدأ الجبرية المطلقة انه يعرض مبدأ المسؤولية نفسه للخطر ، لما ينطوي عليه من انكار لمعاني المسؤولية الخلقية والحق والواجب والاثم ، ولانه بغير حرية اختيار لا توجد أخلاق بالمعنى الذي يفهمه المجموع ، ولأن الاحساس الخلقي وحده يحتم عقاب الجاني . كما يرى كثير من رجال القانون أن العقاب قد شرع لما تبين من أن خشية العقاب قد تؤدي الى الاحجام من الجريمة وأن حرية الإرادة لا تكون مفهومة على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذي تحكمه السببية بغير اعتبار لقانون الإرادة الإنسانية ، مع انه حقيقى وثابت كقانون السببية سواء بسواء .

وتأسيسا على ذلك « فان تارد لا يعارض مبدأ الدفاع الاجتماعى كأساس للعقاب فان على الجماعة أن تدافع عن نفسها كالفرد ، ولكن كما يختلف رد الفعل باختلاف الفعل ، كذلك تدافع الجماعة عن نفسها ازاء مرتكب الجريمة بشكل يختلف عن دفاعها ازاء المجنون لأن العقاب دفاع اجتماعى ضد من ينسب اليهم الخطأ لا على أنهم مجرد أذى أو خطر . ان فكرة الخطأ أقدم وأعم بكثير من فكرة حرية الاختيار بمعناها المدرسى .

ومن ثم فان التقدم الذى يبشر به فرى **Ferri** — على ما يرد تارد — يستلزم قضاء تاما على الشعور الإنسانى بحيث يقضى تماما على الانفعالات التى تثيرها الجريمة ، ولكن النفعية البحتة تقضى بأن الخوف رادع وتجعل الشعور الخلقي ضرورة تحتم عقاب مرتكب الجريمة بينما لا ضرر من عدم العقاب على جريمة ارتكبتها مجنون ، اذ لا يخشى من الا يرتدع بقية المجانين (١) .

وبمثل ما يقول تارد أحد فلاسفة القانون وهو العلامة هانز كلزن(١) اذ يرى أن حرية الإرادة لا تفهم على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذي تحكمه السببية ، فإن العقاب شرع لأنه رؤى أن الخوف من العقاب قد ينسبب في عدم الاقدام على الجريمة » (٢) .

هذا وقد عرضت في الباب السابق لنقد مذهب الجبرية المطلقة ولمشكلة الإرادة الانسانية من زاوية الفلسفة العامة ، وإذا كنت أرى في هذه الجبرية المطلقة مذهباً مرفوضاً لتعليل أية ظاهرة من ظواهر الاجتماع ، فهي مذهب مرفوض بالتالي لتعليل ظاهرة الجريمة ، وهي لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية لا تختلف شيئاً عن سائر الظواهر المألوفة الأخرى من ناحية مدى ارتباطها بظروف الواقعة وبما قد يختلج في نفس الجاني من شتى العواطف والانفعالات ، وذلك الى المدى الذي يتعذر معه امكان الفصل تماماً بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة على النحو الذي تراءى لبعض الجنائيين امكان الأخذ به .

### بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة

وفي هذا الشأن يلاحظ الدكتور محمود نجيب حسنى أننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعاً منذ بدايته هي تسلسل سببي واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ، وتصرف كل شخص هو احدى هذه الحلقات ، أى أن الجريمة هي احداها ، فهي نتيجة حتمية لحلقة سابقة لها وسبب حتمى لحلقة لاحقة عليها . ولكن ليس معنى ذلك أننا نرى اقامة المسؤولية على أساس من مذهب الجبرية ، فثمة فارق بين الوجهة العلمية المجردة وبين الاعتبار القانوني ، وقد تجاهلت الجبرية هذا الفارق ، وفي هذا التجاهل يكمن خطؤها .

فنحن لا نستطيع - في التطبيق القانوني - أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا في صورة دقيقة كاملة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة وكشفنا عن تفصيل ما يدور في نفسية الجاني عند اقدمه على ارتكابها ، ومثل هذا التحديد لم يتح بعد ، اذ يفترض تقدماً علمياً كبيراً لم تدركه

Hans Kelsen : What is justice ? 1957 p. 346.

(١)

(٢) من كتاب « النظرية العامة للجريمة » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٩

من ٣١ ، ٣٢ .

بعد العلوم المختلفة ، وخاصة العلوم النفسية ، ويعنى ذلك أن ثمة جانباً من هذه الأسباب لا يزال مجهولاً ، وهذا الجهل يجعل من المستحيل في المنطق القول بمذهب الجبرية ، ويجعل من السائغ أن ننسب إلى حرية الإرادة هذا القدر من المجهول باعتبارها السبب الظاهر الذي لم يكشف العلم عما يستتر وراءه .

ويتجاهل مذهب الجبرية وظيفة القانون : فليس من شأنه أن يدرس دراسة موضوعية الأسباب التي تؤدي إلى الجريمة لكي يقدم تفسيراً علمياً لها ، فهذه وظيفة علم الإجرام ، وإنما وظيفته أن يرسم للناس الحدود المعبزة بين المشروع وغير المشروع وأن يحلهم عن طريق التهديد بالعقاب على سلوك الطريق المشروع ، وهو في وظيفته هذه صدى للقيم والمقائد التي تسيطر على الناس في تفكيرهم وتحدد كيفية تصرفهم ، وليس له أن يقف منها موقف المعارضة ، إذ لو فعل لمعجز الناس عن فهمه وتحقيق التطابق بين قواعده وسلوكهم .

والناس يؤمنون بحرية الاختيار ، ولهذا الإيمان قيمة اجتماعية كبيرة ، إذ هو أساس نسبتهم الخطأ إلى الجاني وتوجيههم اللوم إليه ، ثم هو أساس لكل محاولة يسد لها الجاني لاصلاح نفسه ، ومن ثم كان متعيناً على القانون أن يستغل هذا الإيمان لتحقيق وظيفته ، لا أن يحطمه فبعجز عن أدائها (١) . فحرية الاختيار التي نعنيها كأساس للمسئولية هي فكرة اجتماعية قانونية (٢) ، أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواهي ، وارتباط ذلك بوجوب أن يسد كل شخص مجهوداً كي يطابق سلوكه هذه الأوامر والنواهي ، وبديهي ، أنه من المستحيل أن يطالب شخص بهذا المجهود ما لم يكن ذلك في استطاعته ، ويعنى ذلك أنه لا يسأل شخص عن جريمة باعتباره قد خالف أمر الشارع أو نهيه إلا إذا كان في وسعه ألا يخالفه ، أى كان في وسعه ألا يرتكب الجريمة (٣) ، فحرية الاختيار على هذا النحو ضرورة منطقية يفترضها وجود القانون ، وهو بدوره ضرورة اجتماعية .

وحرية الاختيار تعنى - وفقاً لهذه النظرة انتفاء الحالات التي قدر الشارع - طبقاً لنظريات علمية سيطرت نتائجها على القيم والمقائيد الاجتماعية - أنها تجعل من يوجد فيها عاجزاً عن أن يلائم بين سلوكه وبين قواعد القانون . وهذه الحرية مقيدة على النحو الذي يقول به أغلب

Vidal et Magnol No. 114 p. 179.

(١)

Mezger. Kuralehrbuch § 53 S 136.

(٢)

Welzel § 19 S. 119.

(٣)

الفقهاء ، وهى أساس المسؤولية وتستتبع الجزاء فى صورة العقوبة ،  
وحيثما تنتفى هذه الحرية أو تنقص فيستحيل أن توقع العقوبة على  
النحو الذى يحمى المجتمع فانه يتعين أن يسد هذا النقص عن طريق  
التدبير الاحترازى .

وللعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة  
الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع  
اوامر الشارع ونواهيه ، وللعقوبة كذلك وظيفة علاج الخطورة الكامنة  
فى شخص الجانى ، اذ يتعين أن ينظم أسلوب تنفيذها بحيث يحقق اصلاح  
الجانى وتأهيله لاسترداد مكانته فى المجتمع ، ولا تعارض بين الوظائف  
المختلفة للعقوبة ، ولا تناقض فى وجود العقوبة والتدبير الاحترازى جنباً  
الى جنب ، اذ لكل منهما مجاله ودوره الاجتماعى ، وان اشركا فى مجال  
أو اتحدا فى بعض أغراضهما فعلى الشارع أن يضع من القواعد ما يكفل  
التسيق بينهما » (١) .



وهذا النظر الأخير وان كان سليماً فى النتيجة التى انتهى إليها وهى  
أن « للعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة  
الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع  
اوامر الشارع ونواهيه » ، إلا أنه يصلح لمناقشة جدية من ناحية بعض  
المقدمات التى شيدت عليها هذه النتيجة الأخيرة ...

فمن الوجهة الاولى لا يبدو لنا دقيقاً ما ورد فى صدره من أننا  
« اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعيناً التسليم  
بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل  
أننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعاً منذ  
بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده  
قوانين ثابتة ... » . وذلك لأن وجود قوانين ثابتة للكون من بينها قانون  
السببية أمر لا ينفى دور الإرادة الإنسانية - وبالتالي حرية الاختيار  
كقانون أساسى من بينها . فهذه الحرية تعمل عن طريق هذه القوانين  
كما تعمل هذه القوانين عن طريق الإرادة الإنسانية . وهناك تفاعل مستمر  
بين هذين القطبين اللذين أحدهما سالب والآخر موجب . فدور أحدهما  
لا ينفى دور الآخر وقد تعرضنا لذلك تفصيلاً عند الكلام فى دور النواميس  
الطبيعية ومن بينها أيضاً ناموس السببية ، وكذلك عند مناقشة مذهب  
الجبرية المطلقة (٢) .

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات : القسم المبرم » ١٩٦٢ .

(٢) راجع بوجه خاص ص ٧٩ - ١٣٤ ٢٠٨ - ٢١٨ .

ومن وجهة ثانية فان هذا النظر يفصل فصلا لا مبرر له بين الوجهة الفلسفية وبين الوجهة العلمية المجردة للجريمة ، فيقبل مبدأ الجبرية من الوجهة الفلسفية ويقبل مبدأ الحرية من الوجهة العلمية المجردة ! مع اننا قد بينا فيما سبق كيف ان هذا الفصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعي هو من ضروب خداع الحواس فحسب لأن الترابط بين الفلسفة وبين العلم الوضعي ينبغي أن ينظر اليه باعتباره حقيقة أولية ، وفي نفس الوقت ضرورة لا غنى عنها للحكم على صحة العلم وعلى صحة الفلسفة . فاذا لم يتحقق هذا الترابط فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما قد وقع في البنيان العلمى أو البنيان الفلسفى ، وأنه ينبغي على الباحث أن يعثر على موطن الخطأ (١) .

ومن وجهة ثالثة فان حرية الاختيار لا ينبغي أن ينظر اليها بوصفها مجرد « فكرة اجتماعية قانونية أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواه » . بل ينبغي أن ينظر اليها بوصفها حقيقة وضعية لم يصطنعها القانون لخدمة وظيفة المسئولية والعقاب بل استمدتها من حقائق الحياة التى تقع فى الأساس من التكوين الفطرى لوجدان الانسان . فهذه الحقيقة الوضعية تقع فى الأساس من وظيفة القانون ، ولا تقع وظيفة القانون فى الأساس منها الا اذا اعتبرنا النتيجة سببا والسبب نتيجة . وهذا الفارق ليس مجرد فارق فى التأصيل فحسب بل انه يرتب نتائج عملية هامة فيما يتعلق بالمدى الذى ينبغي أن يسير اليه التشريع الوضعى فى التجريم والعقاب على أساس توافر حرية اختيار حقيقة لا افتراض فيها ولا صناعة .

ومن ثم فلا يصح أن نأخذ على مذهب الجبرية أنه يتجاهل وظيفة القانون ، لأنه اذا كان هذا المذهب صحيحا فى حد ذاته - وبصفة مطلقة - لكان من حقه بل من واجبه أن يتجاهل وظيفة القانون وأن يطالب القانون بأن يشيد وظيفته على أساس من هذه الجبرية المطلقة . وعندئذ تصبح مدرسة الدفاع الاجتماعى فى أشد صورها تطرفا أساسا صالحا للتشريع الوضعى ، وهو ما لا يمكن - أبدا - أن نسلم به حيث أن هذه الجبرية لا تلتزم - حتى فى نطاق ظاهرة الجريمة - مع حرية الوجدان كحقيقة فلسفية ووضعية .

اما ما ذهب اليه المؤلف من أننا « لا نستطيع أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة جميع الاسباب المؤدية الى الجريمة ... ومثل هذا

---

(١) راجع بوجه خاص من ٤٢ - ٤٣ .

التحديد لم يتح بعد اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة » فهذا قول يؤمن بصحته تماما ولنا اليه عودة عند الحديث في المدارس التوفيقية .

وفي النهاية فان مذهب الجبرية المطلقة الذى شيدت عليه دعائم المدرسة الوضعية في جناحها المتطرف لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفقه الجنائي ، كما لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفلسفة العامة أو الجنائية . وذلك بصرف النظر عن آسانيد رفضه سواء من الناحية الفقهية أم من الناحية الفلسفية . وهذه الآسانيد - مهما كانت متباعدة في مظهرها - فانها في جوهرها لا تختلف اختلافا يذكر بين نطاق الفلسفة العامة ونطاق التشريع وما يتصل بالتشريع من علوم متنوعة . بل لعلها هي نفس الآسانيد منظوروا اليها من زاوية معينة دون أخرى هي زاوية السلوك الاجرامى ، وهو لا يمكن بداهة فصله عن سائر النواميس التى تتحكم في كل سلوك انساني . وسواء اكانت هذه النواميس نفسية ، أم اجتماعية ، أم مرتبطة بوظائف الاعضاء ، أم يعلم الأحياء ...

## المبحث الثانى

### تصنيف الجناة ومبدأ حرية الإرادة

قام الطبيب والعالم النفسى سيزار - لومبروزو مؤسس هذه المدرسة الوضعية بعمل تصنيف معروف للجناة الى خمس فئات وهى : فئة مجرم بالفطرة أو بالوراثة ، ومجرم مجنون ، ومجرم بالمادة ، ومجرم بالصدفة ، ومجرم بالعاطفة . ولا يتسع المقام الحالى للكلام في الخصائص المميزة لكل فئة منها الا بمقدار اتصال هذه الخصائص بمبدأ الجبر والاختيار .

فالمجرم بالمادة *criminel d'habitude* هو - في تقدير هذه المدرسة - مجرم مصاب بضعف خلقى ، ويعتاد على ارتكاب جرائمه بتأثير ظروفه الاجتماعية التى أهمها اتصاله بالمجرمين الآخرين وادمانه الخمر والبطالة ، فيكتسب استعدادا اجراميا ويصبح خطره على المجتمع كخطر المجرم بالفطرة . والمجرم بالصدفة *criminel d'occasion ou d'accident* في تقدير نفس المدرسة - ليس به ميل اصيل للجرام لكن به ضعف خلقى بحيث يخضع سريعا للمؤثرات الخارجية فيعجز عن تقدير عاقبة افعاله ، وقد يرتكب جريمته بدافع من حب التقليد أو الظهور .

فلندع جانباً - ولو الى حين - اصناف المجرمين الأخرى التى عينها لومبروزو والتى قد تثير شكاً الى مدى أو الى آخر من ناحية مدى تمتعها بحرية الاختيار ، وهى المجرم بالفطرة ، والمجرم المجنون . ولنتأمل - مبدئياً - فى هذين الصنفين منهم فحسب وهما المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة ، وهما صنفان شائعان جداً بين الجناة ، فبأى منطق ننكر عليهما حرية الاختيار ؟ !

ان الضعف الخلقى يجمع بين هذين الصنفين . وهذا الضعف وثيق صلة بحرية الاختيار التى فطر عليها الانسان العادى بحيث لا يمكن لأى نظر ثاقب أن ينكر أن فى هذا الضعف الخلقى قدراً مكتسباً وارادياً عن طريق التطور الذى تختاره الذات لنفسها . وأنه لولا هذه الحرية لما كان فى مقدور الذات أن تتأثر بحكم الوسط الاجتماعى الذى من شأنه أن يصنع المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة أو أن يسم فى صنعهما حتى بحسب هذه المدرسة نفسها .

فهذه الحرية هى القنطرة التى تصل بين الذات وبين قدرة التأثير بالوسط الاجتماعى وبالمؤثرات الخارجية المختلفة . أو بين الذات وبين نزوعها الى ادمان البطالة أو ادمان الخمر ، أو الى الاتصال بالمنحرفين وبالخارجين على القانون ، حتى يصبح صاحبها هو نفسه من المنحرفين الخارجين على القانون . فالوسيط الاجتماعى اذا لا يمكن أن يلغى دور النوايس الخلقية الطبيعية ولا أن يعطل واجب كل ذات فى محاولة الاتساق معها فى حدود القدرة البشرية وفى اطار ظروف الوسط الاجتماعى ، وفى الجملة ملابسات الزمان والكان .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق أيضاً على المجرم بالعاطفة *criminel passionnel* فان هذا المجرم يتميز بحساسية طافية تجعله سريع الاستجابة للانفعالات العابرة والعواطف المختلفة كالحب والغضب والحقد والغيرة . وهذه الحساسية لا تتعارض البتة مع حرية الاختيار وان كان من شأنها فى احوال خاصة أن تنال منها ولو الى حد ما . وهذا لا ينغى فى نهاية المطاف دور حرية الإرادة حتى لدى هذا الصنف الثالث من الجناة ولا ينغى امكان تصور وجود مجرم صلب الإرادة جداً ، بل مفرط فى صلابته بمقدار افراطه فى الاستجابة للانفعالات المختلفة . فلا تتعارض البتة بين الأمرين بل ان اجتماعهما معا يقع غالباً وراء الكثير من جرائم الاعتداء على الأشخاص والجرائم السياسية .

وقد يصل افراط الحساسية لدى هذا الصنف من الجناة الى حد الاختلال العقلى أو الجنون الصريح ، فيدخل فى طائفة خاصة هى طائفة المجرمين الشواذ أو المجانين *criminels aliénés* وهى طائفة تثير كثيراً

من الشكوك الجدية حول مدى تمتعها بحرية الاختيار وهو ما يقتضى الوقوف وقفة كافية عندها . ولذا سنفرد لها مبحثا خاصا فيما بعد .

يتبقى بعدئذ من أصناف الجناة التى عينها لومبروزو صنف خامس وآخر هو صنف المجرم بالفطرة أو بالمراث *criminel né ou instinctif* وهو ذلك الصنف الذى يتميز بتقاطيع جسمية معينة ، مثل صغر حجم الجمجمة ، وضيق الجبهة ، وبروز عظام الحواجب والخدود ، وغور العينين ، وقسوة النظرة ، وضخامة الفك ، وقصر القامة ... ، كما يتميز بعدم المبالاة ، والاتانية ، وضعف الحاسة الخلقية ، وهذا الصنف يمثل فى رأيه ارتدادا *atavisme* الى الانسان الأول . وكان لومبروزو يعتقد فى مبدأ الأمر أن ثلثى الجناة من هذا الصنف ثم عاد فى أعماله اللاحقة فقرر أن هذا الصنف لا تتجاوز نسبته ثلاثين فى المائة من الجناة الخطرين . ووجود صنف خاص لجناة بالفطرة أو بالمراث يتميز بهذه الأوصاف التشريحية والخلقية أمر أثار فى وجه لومبروزو زويدة عاصفة ، ولا يزال يثير كثيرا من النقاش ومن الاعتراضات التى يضيق عنها نطاق البحث الحالى (١) .

وانما ينبغى ألا يضيق هذا البحث عن ملاحظة أن سلب حرية الاختيار كلية حتى عن هذا الصنف - أن وجد حقيقة هذا الصنف - أمر مشكوك فيه أيضا ، وقد لا يعدو أن يكون من صور سلب نفس الحرية عن سائر الأصناف الأخرى ، وذلك كقاعدة مذهبية ارتبطت مقدما بها المدرسة الوضعية الإيطالية ارتباطا أوقعها فى تناقض مع نفسها بعد تصنيفها لأصناف الجناة فى محاولة أرجاع مسالكها الإجرامية الى أصولها الاجتماعية ، أو النفسية ، أو الوراثية . كما أوجد بها نفرة كبرى أو حلقة مفقودة بين هذه الأصول نفسها ، وبين المسلك الإجرامى المتمثل فى دور ارادة الجانى التى ينبغى أن تكون هى الحلقة المفقودة اللازمة للربط بين الأمرين ، والتى لا يمكن تجاهلها حتى بحسب حقائق الحياة . الصامة الوضعية والفلسفية على النحو الذى عرضنا له فى أبواب البحث الماضية .

ومثل هذا التناقض وقعت فيه هذه المدرسة عند انكارها لوظيفة الردع العام للعقوبة وفى نفس الوقت تسليمها بوظيفة الردع الخاص لها . فالوظيفتان مرتبطتان أبدا ومتكاملتان تماما ، ويتعذر فلسفيا الفصل بينهما . فمادام أن ثمة ارادة حرة عوجاء يمكن تقويمها عن طريق

(١) للمزيد راجع مؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » . طبعة خامسة ١٩٨١ .

### - ٣٠٤ -

الردع الخاص ، وهى ارادة المجرم نفسه ، فان ذلك يتضمن بذاته التسليم بأنه ثمة ارادة أخرى حرة عوجاء - أو تسير في سبيلها نحو الاعوجاج - يمكن تقويمها عن طريق الردع العام هى ارادة الانسان العادى الذى لم يسلك بعد سبيل الجريمة لكنه يحيا في ظروف أو في قيم خاطئة ترشحه لأن يسلك سبيلها .

أو بعبارة أخرى انه ما دام ثمة ردع قشمة ارادة ترتدع ، ويستوى ان تكون هى ارادة مجرم الماضى أم مجرم المستقبل ، ومجرم التحقيق أم مجرم الاحتمال . فالتسليم بالردع - فى أية صورة - هو تسليم بالارادة الانسانية الحرة ، التى من شأنها أن ترتدع فى أية صورة من صور الردع .

ومن هنا يبدو لنا أن لومبروزو قد وقع فى تناقض فلسفى واضح عندما أنكر وظيفة الردع العام استنادا الى مبدأ الجبرية وسلم فى نفس الوقت بوظيفة الردع الخاص وهى لا تقوم بغير مبدأ الحرية ... فلما دام أن الردع الخاص أمر حقيقى مسلم به فمعنى ذلك أن المجرم يملك قدرا حقيقيا من حرية الارادة ينبغى التسليم به ، كما ينبغى التسليم به للانسان غير المجرم ، أو بالأدق هذا الانسان الذى لا يمكن ادراجه تحت أى صنف من الأصناف الخمسة التى عينها .

ولا ريب أن لومبروزو كان عالما عظيم الشأن فى تاريخ علم الاجرام ، وقد أدى له خدمات جليلة من الزوايا التى عنى بها وهى وثيقة الصلة بعلمى الاجتماع والنفس . لكن ارتباطه بحقائق الاجتماع ، وبأمراض النفسية والعصبية وبالتشريح ، ثم ارتباطه أيضا بالأسلوب الوضعى فى البحث كان على حساب أى ارتباط فلسفى فى هذا الشأن وسواء أكان الارتباط بفلسفة مادية أم روحية .

بل يمكن القول - على التحقيق - بأن لومبروزو بدأ حياته العلمية ماديا وظل كذلك الى أن تطور فى النهاية تطورا تحدث هو نفسه عنه فى مقدمة أحد مؤلفاته عندما قال : « لم يكن هناك أحد أشد منى عدا للظواهر الروحية بحكم تربيتى العلمية وميولى النفسية . وكنت أعتبر أن من البديهات العلمية أن كل قوة ليست الا خاصة من خواص المادة ، وأن كل فكر وظيفة من وظائف المخ ... لكن ولعى باظهار الحقيقة وكشف غموض الحوادث المريئة قد تغلب على عقيدتى العلمية (١) » .

---

(١) عن كتاب « ماذا بعد الموت ؟ » After Death What .

وقد تناول لومبروزو في هذا الكتاب موضوع الظواهر الروحية التي عالجها بوصفها حقائق ثابتة ، والى المدى الذي دفعه الى التساؤل عما يجرى بعد الموت من أحداث !! وهذا التطور من المادية الى الروحية الذي سلم هو نفسه به كان كفيلا بان يدفعه الى مراجعة الكثير من آرائه العلمية لو كان قد امتد به الاجل طويلا بعده .

ولعل هذه المراجعة كان من شأنها ان تغير موقفه من موضوع الجبر والاختيار ولو الى حد محدود . وربما الى الحد الذي كان سيضفي على تصنيفاته للجناة - مع ما فيها من صدق نسبي ملحوظ ومن براعة واضحة - قدرا اوفر منهما ، ومن الارتباط بحقائق الحياة الوضعية التي كان يسمى جاهدا الى الوصول اليها في مثابرة وتفان جديرين بالاعجاب . وكفى لتقدير براعتها انها - رغم كل النقد الذي تعرضت له - لا تزال تلقى من عناية المشتغلين بالعلوم الجنائية الشيء الكثير جدا من الاهتمام لفاية الآن .

## المبحث الثالث

### الدفاع الاجتماعي ومبدأ حرية الإرادة

هنا لا بد من وقفة كافية عند موضوع « الدفاع الاجتماعي ضد الجناة » ، فان ثمة اتجاهات للمدرسة الوضعية الإيطالية قد ربطت بين قاعدة التسيير المطلق التي تؤمن بها وبين تدابير هذا الدفاع الاجتماعي كقاعدة صالحة للتشريع الجنائي تصلح بديلا لقاعدة العدالة المؤسسة على مبدأ حرية الاختيار ، وبالتالي على المسؤولية الخلقية للجناة (١) .

(١) ولذلك فان العقوبة تهدف الى تقويم ارادة الجاني عن طريق ايلامه ، أما تدابير الدفاع الاجتماعي فلا تعترف حتما بأن الجاني ارادة آلمة يمكن أن تقوم عن طريق الألم ، بل هي تهدف - نحسب - الى وقاية المجتمع من الجاني بملاجه من شئى السبل التي تتفق مع حالته الخاصة ، لا مع الظروف المادية لجريمته . وإذا سبقت له تدابير الوقاية اللازمة للدفاع الاجتماعي السا فهدا امر غير ملحوظ فيها ولا مقصود لدانته . ولأن تدابير الدفاع الاجتماعي تتناسب نحسب مع مدى الخطورة الشخصية للجاني فانه يمكن اتخاذها أحيانا قبل من قد لا يسأل خلقيا كالمجنون وناقص الإدراك ، ويمكن اتخاذها أيضا ضد من يحيا حياة خطيرة على المجتمع بسبب ادمانه الخمر أو المخدر ، فضلا عن بعض صور التشرذم والاشتباه ، ولو لم يصدر عن صاحبها سلوك معاقب عليه غير هذا السلوك الخطر بذاته .

( م ٢٠ - التسيير والتخير )

## - ٣٠٦ -

وهذا الربط يبدو امرا غير ضرورى ولا مفهوم ، بل هو ربط صناعى كالربط بين قاعدة التسيير المطلق وتصنيف الجناة الى عدة فئات معينة . فكما يمكن الفصل بين هذا التسيير وبين تصنيف الجناة ويظل هذا التصنيف قائما بكل مزاياه وعيوبه يمكن بنفس المقدار الفصل بين هذا التسيير وبين قاعدة الدفاع الاجتماعى ضد الجناة ، بحيث تقوم مدرسة او اخرى من مدارس هذا الدفاع غير مرتبطة حتما بمبدأ التسيير المطلق . وهذا ما يبدو ان المدارس الحديثة فى هذا الدفاع قد اتجهت اليه بالفعل عند عدد من دعائها المعاصرين الذين هم فى نفس الوقت من انصار المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بحرية اختيار ولكن مقيدة بظروف الزمان والمكان .

وتعبير « الدفاع الاجتماعى » لا يرجع فى أصله الى هذه المدرسة الوضعية بل هو قديم قدم الفلسفة الاغريقية ، وقد ورد فى كتابات افلاطون ، كما ورد فى كتابات عدد من فلاسفة ومفكرى العصور الوسطى والحديث من أمثال فولتير **Voltaire** ، ومونتسكيو **Montesquieu** وهوارد **Howard** ، وبكاريا **Beccaria** لكنه يشير لديهم الى معان متنوعة ، فلم يتحدد له مفهوم علمى واضح الا عند مؤسسى المدرسة الوضعية ومن تأثر بهم فيما بعد من انصار المدرسة التقليدية الجديدة أو غيرها من المدارس الجنائية المعاصرة .

واتجاهات الدفاع الاجتماعى المعاصرة متعددة يضيق المقام الحالى عن تناولها كلها . لكن لا ينبغي أن يضيق عن التعرض لاتجاهين من أحدث الاتجاهات فيه وهما مذهب المحامى الايطالى فيليبو جراماتيكا **Fillippo Gramatica** ومذهب المستشار الفرنسى مارك آنسل **Marc Ancel** وذلك بمقدار اتصالهما بموضوع الجبر والاختيار .

وفى تقديم هذين المذهبين يقرر الدكتور على راشد أن الأستاذ جراماتيكا قاد : « اتجاهها جديدا متطرفا ، بل ثوريا فى السياسة الجنائية . فقد بلغ من استنكاره لعقوبة الاعدام وإيمانه بالاعتبار الواجب للذات الانسانية ، ولو عند المجرم ، حد المطالبة بالفناء جميع العقوبات ، بل والفناء القانون والقضاء الجنائيين ، والاكتفاء فى مجال مكافحة الاجرام - ويسميه الخلل الاجتماعى **désordre social** - سياسة اجتماعية صرف محورها دراسة شخصية كل « مضاد للمجتمع » **anti-social** دراسة شاملة على هدى معطيات العلوم التجريبية الحديثة ، لتحديد اسباب سلوكه الشاذ وتقرير المعاملة المناسبة له بهدف علاجه أو تقويمه واعداه للتألف الاجتماعى .

ونقطة الابتداء في ثورة البروفسور جراماتيكا هي انكاره لفكرة الخطأ أو الذنب ونظرية المسؤولية الجنائية المبنية عليها . فانها معان قضي عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة . ويجب من ثم اطراح فكرة « الجريمة » ، وفكرة « المجرم » ، والاتجاه بأى سياسة جنائية نحو اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة . ولا فارق في هذا المسعى الاجتماعى الانسانى بين الوقاية من الاجرام وعلاج هذا المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعى . فالدفاع الاجتماعى لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين اسبابها . ولئن كانت الوقاية تتطلب الاصلاح الاجتماعى الشامل بالتدابير والانظمة السليمة ، فان علاج الجرائم يجب أن يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج الطبى والتقويم والاعداد للتألف الاجتماعى بحسب الأحوال .

فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما كانت تقول المدرسة التقليدية ولا زالت تردده النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وماتحمله من الدلالات . بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير للأمن كما ذهبت المدرسة الوضعية في رسم سياستها الجنائية ، ان هذه كلها مفردات تنطوى على تجريد الانسان من آدميته ، وتجرح حتما الى معاملته على هذا المقتضى ، اما بالاستئصال واما بالاقضاء أو العزل . وانما هو اضطراب اجتماعى ، أقصى ما يوصف به محدثه أنه «مضاد للمجتمع» anti-social ولا ينبغى أن تهدر بسببه آدمية الانسان .

ولكن الأستاذ جراماتيكا يظل يحتفظ في ثورته بذكرى من كل من المدرستين التقليدية والوضعية . فعن المدرسة النيوكلاسية السجونية يأخذ فكرة الاهتمام بشخص المجرم لمحاولة تقويمه وتأهيله اجتماعيا ، وعن المدرسة الوضعية يأخذ فكرة التدابير ونظرية التفريد اللازمة لها وسيلة لبلوغ تلك الغاية الانسانية ، وأهم من ذلك أنه يأخذ فكرة الاصلاح الاجتماعى العام واجراءات الوقاية السابقة على وقوع الجريمة .

وبالتأمل في مذهب البروفسور جراماتيكا يتبين انه يضم تحت شعار « الدفاع الاجتماعى » نظرية متكاملة جديدة وثورية في ظاهرة الاجرام وسبل مكافحتها . فالجريمة ليست الا احد مظاهر الاضطراب أو الخلل الاجتماعى ، وعلاجها يكون بالقضاء على مصادر هذا الخلل ايا كانت . ومعنى هذا ان المجتمع وليس الجريمة ولا المجرم هو محور النظام القانونى الذى يجب ان يسعى الى مقاومة وعلاج كل مظاهر

الاضطراب الاجتماعى بما فيها الاجرام ، متوسلا بكل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية من التدابير الوقائية او الاصلاحية او العلاجية ، بعيدا عن فكرة العقاب التى ترتبط باعتبارات ميتافيزيائية قضى عليها العلم ، فضلا عن انه لم يعد لها مجال ما دام المحصور هو المجتمع وليس المجرم ولا الجريمة .

على ان البروفسور جراماتيكا فى ثورته هذه يظل يقيم مذهبه فى اطار الشرعية . فهو انما يبنى نظرية فى « قانون الدفاع الاجتماعى » Droit de défense sociale بدلا « من القانون الجنائى » . ومن هنا كان وصف نظريته تلك بانها « ثورة » فى الفكر الجنائى ، ما دام يهدم القانون الجنائى بجرائمه وعقوباته ليقوم على انقاضه نظاما قانونيا جديدا . ويصل فى ايمانه بهذا التقنين الجديد فى مجال مكافحة ظاهرة الاجرام ، وكل مصادر الخلل او الاضطراب الاجتماعى ، الى حد رسم صورة « مدونة الدفاع الاجتماعى » بالمعنى الصحيح حيث تختفى مصطلحات الجرائم والعقوبات والمجرمين او حتى « الخطرين » (١) ...

ثم يقول المؤلف عن المذهب الاخر « احدث مذهب البروفسور جراماتيكا ازمة لدى انصار السياسة الجنائية القائمة منذ اواخر القرن الماضى على فكرة الجمع بين التدابير الجنائية الوضعية وبين العقوبة السالبة للحرية بعد اخضاعها لنظرية التفريد . وهى ازمة تشبه من بعض الجوانب ما أحدثته الثورة الوضعية عند انصار المدرسة التقليدية الجديدة . وكان المستشار مارك آنسل فى فرنسا من أسرع من استشعروا هذه الازمة وحاولوا الخروج منها . فقد قدر الدوافع الانسانية التى حملت الأستاذ جراماتيكا على الثورة ضد عقوبة الاعدام او أى تدبير استثنائى ، وعلى مبدأ الانسياق الوضعى فى تفسير ظاهرة الاجرام ، ونظرية الحالة الخطرة المبنية عليه ، ذلك المبدأ الذى جر الدول التسلطية الى اتباع سياسة جنائية تهدر فيها الأدمية . ولكنه من ناحية أخرى لم يقتنع بأن مأساة الانحراف فى تطبيق السياسة الجنائية تستدعى المناداة بالفناء القانون الجنائى جملة وتفصيلا ، لبادر الى صياغة مذهبه تحت شعار « الدفاع الاجتماع الجديد » بؤلف بهذا العنوان اصله فى سنة ١٩٥٤ (٢) ...

ومن الناحية الفلسفية يتمسك المستشار آنسل بالمبادئ التقليدية التى أعلنها بكاريا قبل قرنين من الزمان وعلى الاخص مبدأ القانونية فى

Filippo Gramatica : Principes de Défense Sociale Paris 1962 (١)

Marc Ancel : La Défense sociale nouvelle (un mouvement de politique criminelle humaniste) 2 ed 1966. (٢)

التجريم ، والارادة الحرة للانسان في المسؤولية الجنائية . وهو يرفض بالتالى مبدأ الجبرية في تفسير ظاهرة الاجرام كما نادى به المدرسة الوضعية ومايجرياليه هذا المبدأ منطقيا من انكار فكرة العدالة . وفي هذا يختلف المستشار آنسل بعض الشيء عن المدارس التخيرية ( التوفيقية *éclectique* ) التى لا تعمل حسابا في سياستها الجنائية للجانب الفلسفى ، فتطرح جانبا كلا من فكرة الارادة الحرة للانسان وفكرة الجبرية في تفسير ظاهرة الاجرام . ولكنه في تمسكه بتلك المبادئ التقليدية لا يختلط - من ناحية اخرى - بالمدرسة التقليدية الجديدة ، التى ادى انحرافها الفقهى القانونى في خلال القرن الماضى الى ان اصبحت الجريمة - ككيان قانونى مجرد - هى محور القانون الجنائى ، والى اغفال شخص المجرم اغفالا يكاد يكون مطلقا . فهو اذن يهاجم الفقهية القانونية التى اخرجت القانون الجنائى عن حقيقة وظيفته الاجتماعية ويذكر بانه في هذا الفرع من فروع القانون يجب ان يعلو الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى (١) » .

وفي مقام الدفاع عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى يسلم الدكتور على راشد « بانكار الوظائف الاخلاقية للقانون الجنائى وعدم الاعتراف بغير وظيفته الاجتماعية النفعية وضرورة التفرقة في رسم السياسة الجنائية بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية . على ان هذا المفهوم لا يصدق الا بالنسبة للمجتمعات الحضرية التى تعقدت احوالها الاجتماعية فبرزت فيها المشكلة الجنائية بشقيها اى بظاهرة الاجرام الاجتماعى من ناحية ، وبضرورات التجريم القانونى من ناحية اخرى . والامر مختلف بدهاء بالنسبة للمجتمعات القبلية التى لا زال يصدق في حقها المفهوم التقليدى للقانون الجنائى ... » (٢) .

### تقد وتقدير

وانكار الوظائف الخلقية للقانون الجنائى هو موضوع النقاش في الباب الحالى ، اما التفرقة في هذا الشأن بين المجتمعات الحضرية والقبلية فلا يبدو ان ثمة ما يبررها فلسفيا ، وذلك لأن الوظائف الخلقية لهذا القانون لا يمكن عزلها عن مبدأ حرية الارادة ، ولا يتصور ان يتوقف توافر هذا المبدأ - أو عكسه - على نوع المجتمع وهل هو حضري أم قبلى ...

(١) من بحثه في « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر » مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٠٦ - ٥١٠ .  
(٢) المرجع السابق عدد يولييه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ وراجع مؤلفه في « القانون الجنائى » طبعة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٢٣ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .

كما أنه يبدو من الناحية الواقعية أن المفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي - بالمعنى الذي يدافع عنه المؤلف - قد يكون في بعض الأحيان الزم للمجتمعات القبلية منه للمجتمعات الحضرية التي قد تكفى فيها الوسائل التشريعية المألوفة لمكافحة الجريمة ، وقد يكون أحيانا الوضع غير ذلك أنه يتعذر وضع قاعدة عامة الا بالقول بأنه ينبغي غالبا الجمع بين العقوبات بالمعنى التقليدي وتدابير الوقاية بمفهومها الاجتماعي في أى تشريع عقابى حديث . وارتباط التشريع بنتائج البحوث الواقعية أدى لنجاحه على أية حال من الارتباط مقدما بأية افتراضات نظرية .

وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نتصور أن النظرة الانسانية هي من خصائص هذا الاتجاه في الدفاع الاجتماعي بصورة تفوق غيره من الاتجاهات والمدارس العقابية المختلفة ، بل ان النظرة الانسانية الحقيقية تبدو أقرب غالبا الى جوانب المدرسة النيوكلاسية ، مما هي الى بعض جوانب المدرسة الوضعية الايطالية ، وما ينبثق عنها من مذاهب شتى ، منها بعض اتجاهات الدفاع الاجتماعي في سياسة الجريمة . وهذا البعض هو بمنأى عن النظرة الانسانية في غالب الأحيان بمقدار تأيئه عن توخى تحقيق العدالة التي تنكر عليها هذه المدرسة أن تكون من الأهداف الفلسفية لوسائل هذه المكافحة أية كانت صيغتها : تدابير وقائية أم عقوبات بالمعنى التقليدي . ولا بكفى في هذا الشأن أن يقرر أى اتجاه أنه يتوخى جانب الاعتبار الانسانية حتى نقول أنه اتجاه انساني النزعة بالفعل ، لأن العبرة في مقام كل سياسة تشريعية هي بالنتائج الأخيرة وبالحلول الفعلية التي يأخذ بها هذا الاتجاه تأسيسا على اعتناق فلسفة معينة دون غيرها .

ومن هذا القبيل مثلا أن هذا النظر للمفهوم الاجتماعي للقانون الجنائي « يسبغ اللجوء الى عقوبة الاعدام ذاتها في جرائم الخيانة وما إليها مما يهدد سيادة الدولة من الخارج أو يهدد أسس نظامها الاجتماعي في الداخل ، بينما ننكر هذه العقوبة في جريمة القتل العمد حتى لو اقترن بظروف مشددة . فأننا في هذه الحالة الأخيرة نكون في المجال الحقيقي للدفاع الاجتماعي بالوسائل الانسانية بينما الأمر في حالة جرائم الخيانة أو التخريب لا يبدو التحرز لما فيه تهديد سيادة الدولة أو هدم نظامها الاجتماعي ، وأى تدبير يتخذ في هذا السبيل لا يمكن الا أن يكون استثنائيا وموقوتا بالظروف الاستثنائية المضطربة التي تجتازها المجتمعات النامية في مرحلة التحول » (١) . .

وهذا النظر ينكر - كما رأينا - الوظائف الخلقية للقانون الجنائي ، بما يرتبط بها من وظيفة الردع العام وهي لا تنفصل عنها ، لكنه هاهنا يعود ويعترف ضمنا بصحة نفس هذه الوظيفة الخلقية عن طريق تسليمه بجدوى تشديد العقاب - لفاية الأعدام - في طائفة معينة من الجرائم يرى مكافحتها عن طريق هذه العقوبة التي هي في نفس الوقت غير انسانية ، وغير ملائمة حتى للقتل العمد عندما يكون مقتربا بطرؤف مشددة ! ... فهذا النظر يمثل - بدون أدنى ريب - تناقضا فلسفيا جليا مع نفسه .

ثم لابد من كلمة عابرة هنا عن اعتناق التفرقة التي قال بها جاروفالو « بين الجرائم بالمعنى الصحيح ويسمىها الطبيعية ، والجرائم المصطنعة انتى ليس لها من الاجرام الا مجرد الشكل القانونى . فان هذه الدعوة - التي نجد ارهاصات لها عند جيزو عندما نادى بالنظر الى الجرائم السياسية نظرة خاصة ، ثم نلمس صداها عند لانزا الذي لا يرى اجراما حقيقيا الا حيث يكون انتهاك للقيم الاخلاقية ، نعود نحن فنبرزها في صورة جديدة بالتفرقة بين الجرائم الاجتماعية التقليدية والجرائم القانونية التي قد تكون تنظيمية او وقائية صرفا » ... (١) .

واعتناق هذه التفرقة أمر طبيعى جدا عند جاروفالو لانه لم ينكر الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى ، بل سلم بها بالاقبل في صورة الردع الخاص الذى يقع في الأساس من فلسفته العقابية . كما ان هذا الاعتناق من الطبيعى ان نجد ارهاصات عند جيزو Guizzo وهو معدود من انطاب المدرسة النيوكلاسية ، التي توفى بين الوظيفتين الخلقية والنفعية للعقوبة عن طريق التوفيق بين مبدأى المنفعة والعدالة على ما سيرد في الفصل المقبل . كما ان قبول هذه التفرقة أمر طبيعى أيضا عند فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا لانه لا يرى في الجريمة سوى انها عدوان على قاعدة خلقية ، وفي نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام . فهو يعد بالتالى من دعاة مدرسة العدالة المطلقة في صيغة مستحدثة ، هذه المدرسة التي تقوم على أقوى تقدير للوظيفة الخلقية للعقوبة عرف حتى الآن بين جميع المدارس العقابية .

اما التسليم بصحة أساس هذه التفرقة بين الجرائم الطبيعية والجرائم المصطنعة - مع انكار كل وظيفة خلقية للتشريع العقابى - فهو أمر جديد يسترعى الانتباه حقا ، وذلك لأن هذه التفرقة وثيقة صلة بالتمييز بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين السياسة العقابية الوضعية . وهيئات أن يستقيم امكان قبول هذه التفرقة - في أساسها - مع رفض

(١) عن الدكتور راشد الرجى السابق ص ٥٢٥ ، ٥٢٦ .

الوظيفة الخلقية لهذا التشريع في جوهرها ، ومع القول بأن وظيفته ينبغي أن تصبح - بالأقل في مفهومه المعاصر في المجتمعات الحضرية - محض وظيفة اجتماعية ترمى الى حماية الأنظمة السائدة مهما كان مدى ارتباطها بالنواميس الخلقية الطبيعية التي تحميها «الجرائم الاجتماعية التقليدية» ، ولا تحميها بداهة « الجرائم القانونية او الاصطناعية » .

وبعبارة أخرى ان انكار الوظيفة الخلقية للتشريع العقابي يتضمن انكارا للأساس الفلسفي الوحيد لمثل هذه التفرقة ان صح قبولها عند من يقبلونها وان صحت مزايها لديهم ... فعلام تستند هذه التفرقة اذا ، وماذا يرجى منها اذا ما أكرنا الوظيفة الخلقية كأساس لحق العقاب في أى مجتمع وفي أى عصر من العصور ؟ ! وبما يؤدي اليه ذلك حتما من اضعاف الجانب القانوني في وظيفة العقوبة - بل محوه كلية - لحساب الجانب الاجتماعي الذي يتحمس له المؤلف بغير أن يوضح له أية أسانيد مقبولة ، أو أية أهداف مشروعة !

### عن العقوبة بين جانبيها القانوني والاجتماعي

وهنا لابد ان نضع في الاعتبار أن اعلاء الجانب الاجتماعي على الجانب القانوني الذي يطالب به انصار الدفاع الاجتماعي بصورة أو بأخرى - أو ينتهى اليه بعض حلولهم خصوصاً في جوانبها المتطرفة - أمر لا يمكن أن يمر بغير أن يثير مخاوف جدية لها ما يبررها لدى فقهاء القانون بوجه عام ، خصوصاً من ناحية ضرورة الحفاظ على مبدأ حرية الإرادة - وبالتالي المسؤولية الخلقية - كأساس فلسفي لحق العقاب في جميع المجتمعات والعصور ، وما يرتبط بهذا الأساس العام من نتائج محتومة .

وحرية الإرادة ليست أساساً فلسفياً لحق العقاب فقط ، بل هي أساس عام لحق الحياة في أى مجتمع متحرر تنبع حرية من حرية الوجدان والضمير ، قبل أن تنبع من النصوص ومن التفاسير . وحرية الإرادة هذه لا يمكن أن تتكامل الا اذا تحرر الوجدان أولاً من أغلاله الرهيبة ، وقيوده المدمرة الكثيرة النابعة من الأثرة ومن الغلو ، ومن الذعر بلا مبرر من كل خطر موهوم ، وقبل كل شيء آخر من الاعتقاد الخاطيء الضار بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ولا حول له في مواجهة نوازع هذه الإرادة الى الخير أو الى الشر ، وإلى الصواب أو الى الخطأ .

وفي هذا الموضوع يقرر الدكتور أحمد خليفة « يسعى انصار بعض مذاهب الدفاع الاجتماعي الى اقامة عدالة جنائية خالصة من الاعتبارات

القانونية والخلقية (١) . ولكن العدالة بالضرورة تقوم في جماعة تعيش في مستوى عقيدى معين وان جرى عليه التطور . فتحول القانون العقابى الى نظام علاجى لا يمكن أن يتم بغير اعتبار للضمير الاجتماعى ومدى قدرته على هضم هذا التحول . فالجماعة لا تستسيغ عدالة لا تفهمها أو لم ترتق بعد الى مستواها . واذا كان المشرع يصدم الضمير الاجتماعى أحيانا في قطاعات خاصة من القانون فإنه لا يستطيع ذلك ازاء الأسس العامة للقانون . ومن هذه الأسس في العقيدة العامة ، أن كل انسان لديه قدر من حرية الإرادة مهما كان مكبلا بقيود الوراثة والبيئة الا في حالات خاصة يقربها القانون . وما دام الانسان يتطلب الشئ أحيانا على ما يصنع فإنه ولا شك يستحق العقاب على ما يرتكب . فالقانون الجنائى الذى يتولى الدفاع عن المجتمع لا يحل له أن يهدم العقائد التى يقوم عليها هذا المجتمع .

ولا يعترض المعتدلون من انصار الدفاع الاجتماعى على قيام تعايش سلمى بين الدفاع الاجتماعى والقانون الجنائى (٢) . فالدفاع الاجتماعى كمدى في السياسة الجنائية ، انما يرمى الى الاستفادة من الحقائق العلمية التى تبرزها علوم الجريمة لاعادة النظر في بعض المشاكل المتصلة بالنشاط التشريعى والقضائى والتنفيذى ازاء الجريمة دون مساس بالقانون الجنائى الذى يجمع شمل القواعد الوضعية التى تسنها الدولة لمكافحة هذه الظاهرة .

ولكن الجناح المتطرف من انصار الدفاع الاجتماعى ويمثلهم في الوقت الحاضر جرماتيك ينادى بالقضاء المبرم على القانون الجنائى التقليدى المبني على المسؤولية . لا مسئولية ولا عقاب . على أن يحل فصل اللااجتماعية Anti-socialité الذى يحل بالنسبة لكل حالة شخصية على حدة ، على أساس البحث العلمى ، محل المسؤولية . ويحل الاجراء التقويمى ازاء الشخصية التى يثبت لا اجتماعيتها محل العقاب . وفي هذا يقول جرماتيك أنه يفضل أن يكون الحديث عن الاثربولوجيا لا عن علم

---

(١) نقل أحد المؤلفين عن برنز **Prins** قوله « ان الحياة الاجتماعية في مقدما الراهن قد جعلت من الصعب اقامة الدليل على الخطأ كلما حدث ضرر . ولهذا قامت في القانون المدنى نظريات جديدة تقرر المسؤولية بغير خطأ كالمسؤولية الشبيهة . ومن اجل هذا ايضا تقوم في القانون الجنائى فكرة الدفاع الاجتماعى التى تقبل أحيانا قيام حق الدولة في التدخل بغير استناد الى الخطأ والمسؤولية » .  
**Emil-Stanislaw : La lutte autour de la réforme du**  
**Droit Pénal en Allemagne, Sirez, Paris p. 66.**

**Jean Pinatel : Bulletin de la Société Internationale de** (٢)  
**Criminologie 1957 Sem I.P. 19.**

الجريمة ، لانه لا يقبل تعبير الجريمة ويستبدل به « الاجتماعية » . بل انه لا يعنى بالفعل نفسه بل بالحالة الشخصية لمن صدر عنه الفعل ومدى نصيبها من الاجتماعية . فاقامة العدالة لا تكون على شيء وهمى كالمسؤولية الخلقية ، بل على التكوين الاجتماعي للفرد وهى شيء يمكن قياسه بالوسائل العلمية الى حد ما .

ولكن هذا المذهب المتطرف لا يحظى الا بتأييد اقلية ضئيلة . فالقانونية لا غنى عنها لاتخاذ تدابير تفرض قيودا على الحريات والحقوق . واذا محونا القانون الجنائي أصبح اتخاذ هذه التدابير عنوة وتحكما . القانون الجنائي لا يحمى الجماعة فحسب بل يحمى الفرد من التحكم والاسراف . وقد يكون الالتجاء الى العلماء ضرورة لا يستغنى عنها ولكن القاضى الذى يطبق القانون لا غنى عنه فهو وحده الذى يحكم طبقا للقانون . ومن ناحية أخرى فليس من المقبول اخلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون الجنائي مع ان هذه العلوم ما تزال مباحثها غير مؤكدة . وأخيرا فان هذا المذهب يففل الضمير الاجتماعي الذى يؤمن بالمسؤولية والجزاء . وعلى أية حال فانه لا يكفى تغيير الأسماء لتغيير الحقائق ، فان احتجاز شخص فى مكان وتقييد حريته لا يتغير من أمره ولا من معنى الجزاء فيه ان يسمى هذا المكان سجنا أو دار صحة أو دار ضيافة (١) .

وهكذا يبدو واضحا أن المذاهب اللاقانونية لا تنسجم وفلسفة التجريم الذى لا يقوم الا فى نطاق القانونية حيث أن قاعدة التجريم فى ذاتها قاعدة قانونية (٢) .

\* \* \*

والدفاع عن مبدأ « القانونية الجنائية » بوجه عام ازاء هذا الخطر المباشر من ناحية بعض النظرات الاجتماعية الصرف التى تبناها جانب من دعاة « الدفاع الاجتماعى » لا ينبغى أن يكون عن هذه القانونية كمبدأ مجرد

**Jean Constant : L'Evolution du Droit Pénal (Revue Inter- nationale de Criminologie et de Polytechnique vol. 7 No. 3 Gén- éve 1953. 173).**

(٢) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ٢٢ - ٢٤ وراجع فى مذهبه جراماتيكا ومارك آنسل كتاب « السياسة الجنائية » للدكتور احمد فتحي سرور ص ٧٧ - ٦٩ ، والدكتور ير انور على المرجع السابق ص ٦٨ - ٧١ . وراجع فى الدفاع الاجتماعى بوجه عام « مجموعة أعمال الأستاذ السيد بس عن « حركة الدفاع الاجتماعى والمجتمع العربى الماصر » بغداد ١٩٦٨ ، ومؤلفنا فى « مبادئ علم الاجرام » طبعة ثالثة ص ٨٢ - ٩٨ .

فحسب ، بل أيضا كحقيقة وضعية من زاوية الأساس الذى تقوم عليه وهو مبدأ حرية الإرادة فى ذاته ، ومن ناحية النتائج الجوهرية المترتبة عليه ، والتى تقتضى حماية هذه الحرية التى اذا لم يعرف القانون كيف يحميها الى المدى المطلوب فقد انتهى كل ما يتصل بالوجود الانسانى من مغزى ادبى او روحى . ولا يغير من ذلك شيئا ان يحمل هذا الخطر المباشر راية الدفاع الاجتماعى الذى لا يمكن تحقيقه على الوجه المطلوب مع الارتباط مقدما بوجهة نظر قد تكون غير سليمة ، وفى نفس الوقت متعارضة مع هذا المغزى .

ثم ان انكار المسؤولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن ، لانه فى حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام ومسئوليته ازاء نفسه وازاء مجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه ، لاحابته هو من احتمالات الافتئات المتنوعة ، وما اكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة . هذا الافتئات الذى لا يمكن أن يصده امر آخر سوى الاحساس العام بسمو العدل والفضيلة وبضعة الظلم والرديلة . وهو احساس عميق نابع عن الاعتقاد الراسخ - فى فطرة كل انسان - بحرية الإرادة ، والذى يقوى كلما قوى الاحساس بالحرية ويضعف كلما ضعف هذا الاحساس نفسه .

ثم ان القانونية الوضعية - المرتبطة بمبدأ المسؤولية الخلقية - ينبغى أن تكون صدى صحيحا لقانونية أخرى طبيعية مستمدة من ان كل ظواهر الحياة محكومة بقوانين مطلقة سامية من الانساق والعدالة والاستقامة ... ومن المحال أن نسلخ الحياة الواقعية عن هذه القانونية الطبيعية الا اذا ابتعدنا تماما عن ارض الواقع العملى للتخليق فى سماء عريضة من الوهم الضار باسم الدفاع الاجتماعى .

واذا رفعنا من حسابنا مبدأ هذه القانونية الجنائية فلن نجد لها بدىلا سوى تحكم السلطة أو مشاعر الدهماء ، وكلاهما يتضمن من خطر على تحقيق الدفاع الاجتماعى أكثر بكثير مما يتضمن أقوى صور القانونية الجنائية تزمنا وارتباطا بالنصوص الموضوعية . وهذه القانونية مهما قيل فى نقدها فلن يكون هذا النقد الا فى عجزها عن الوصول تماما الى جميع الضوابط الصالحة لتنظيم الروابط الاجتماعية بأسلوب أكثر من غيره نجاحا من ناحيتين الخلقية والاجتماعية .

ولكن هذه القانونية الوضعية - مهما كانت قاصرة ضعيفة - فانها هى التى ينبغى فى نهاية المطاف أن تساند الحياة الاجتماعية فى أوثق روابطها ، وأولها الارتباط بالمسؤولية الخلقية للانسان عن أفعاله الى مدى

أو الى آخر . كما ينبغي أن تساند كل محاولة تسعى الى تحقيق العدل النسبى فى اقصى صورهِ الممكنة فى عقول الناس ومشاعرهم ... هذه المشاعر التى قد لا تتأثر لدمار مدينة بأكملها نتيجة قوة القاهرة - مثل بركان أو زلزال - مثلما تتأثر لمصرع انسان واحد برىء بيد آئمة غيلة وغدرا .

وهذه القانونية هى التى ساندت عجلة الحضارة فى سيرها الى الامام منذ اقدم الأزمان الى اقصى احتمالات مستقبلها القريب أو البعيد . ومهما تفاوتت ظروف الزمان والمكان بين انسان الغابة وانسان الحضارة المعاصرة ، فهى التى تحفظ للانسان استقلاله واطمئنانه وترعاها ، فترعى معها تطوره الحضارى فى اتجاه أكثر من غيره اتساقا مع النوااميس الخلقية الطبيعية ، وبالتالي مع الحياة فى سيرها الى الوفرة والارتفاع بدلا من سيرها الى انحلال وضياع ...

وهى تسير حتما الى انحلال وضياع اذا رسخ فى الازهان أن الجانى الذى يفكر فى تحقيق نتيجة آئمة معينة - مخالفة لابطس مبادئ الاخلاق الطبيعية - ويصر عليها ، ويتوصل الى تحقيقها بالفعل بقوة اصراره العجيب لا ينبغي أن يعد مسئولا عنها ، بل ينبغي أن يكون المسئول الاوحد هو قانون السبب والنتيجة ، أو ظروف الزمان والمكان ... ، وأن أى اجراء يتخذ معه لا يمت بصلة الى محاولة رد حق مطلوب ، ولا الى تحقيق عدل مرجو بل الى مجرد الدفاع الاجتماعى - على غير اساس خلقى ولا ادبى - كما تدافع الهيئة الاجتماعية عن نفسها ازاء أى وحش مفترس أو أية حشرة ضارة !! ...

وهكذا يمكن أن يضيع فى غمار هذا الفلو فى التجريد ليس فقط الاحساس بالمسئولية الخلقية بل ايضا الاحساس بالمسئولية الاجتماعية بوجه عام حتى فى الامور المحايدة خلقيا - اذا صح وجودها - هذا الاحساس الذى هو اسمى ما يميز الرجل البالغ عن الطفل الصغير والانسان المتحضر عن الانسان البدائى ، والذى ينبع من وجدان الفرد ، كما ينبع من وجدان المجتمع الذى يعيش فيه ويتفاعل أبدا معه . ومن هنا كان التضامن وثيقا بين المسئولية الخلقية والمسئولية الاجتماعية ، أو بين مسئولية الفرد ازاء المجتمع ومسئولية المجتمع ازاء الفرد .

بل أن الحرية نفسها - ومعها وجهها المقابل وهو المسئولية الخلقية - يمكن أن تضيع بددا وبالتدرج عن طريق انكارها ، كما يضيع كل حق من هذا الطريق . وذلك لأننا اذا سلمنا بوجودها فنحن مطالبون بحمايتها حتى تنمو وتزدهر فتنمو عن طريقها وتزدهر مقومات الحياة الراقية .

ومن هنا تصبح مفهومة المطالبة بالمزيد من الضمانات التشريعية اللازمة لحمايتها والا فلا .

وكيف نطالب بهذا المزيد من الضمانات لحرية الإرادة حتى تعبر عن نفسها عن طريق تحرير الفكرة والحركة والاجتماع والاعتقاد من اغلال الروح - قبل اغلال التشريع - اذا كنا ننكر وجودها ابتداء ونقول انها محض هراء وخداع حواس ينكره العلم الوضعي ؟ ! ... واذا كنا نقول ان كل مظاهر سلوكنا الاجتماعى لا يمكن أن تمت بأية صلة الى حرية الإرادة لأنها ترجع في نسبها القريب الى ظروف الزمان والمكان ، وفي نسبها البعيد الى نوااميس طبيعية ليس لإرادة الإنسان المدرك أى دور في نشاطها ؟ ! .

وهل بمقدورنا أن ننكر حرية الإرادة في النطاق العقابى وفي نفس الوقت نقرر انها حقيقة ثابتة في النطاق الدستورى ، أو الإدارى ، أو المدنى ؟ ! ان الفصل محال بين نطاق وآخر ، وكلما أبعنا النظر مليا كلما وضح تعدد قبول الجبرية في السلوك الاجرامى ورفضها في السلوك الإدارى أو المدنى .. وكلما وضح ما يترتب على قبول مثل هذه التفرقة التحكمية من نتائج متناقضة هيئات أن تستقيم مع مقومات الحياة القانونية في أية صورة من صورها ، هذه المقومات التى لا تستقيم فلسفيا وواقعيا بغير « مبدأ المسؤولية » الذى هو في جوهره الروحى والخلقى مبدأ واحد مهما تعددت فيه الآثار والتطبيقات التشريعية .

ولقد قلت فيما سبق ان فكرة الائم culpabilité ألزم للمسئولية العقابية منها للمسئولية الادارية أو المدنية ، وأنها أوضح في المقام العقابى منها في أى مقام آخر لأنه في المقام العقابى لا يمكن أن تفترض المسئولية ، ولأنها في نفس الوقت ينبغى أن تقاس على جسامه الائم في صورة الخطأ العمدى أو غير العمدى ولا تقاس على جسامه الضرر ، ولكن فكرة حرية الاختيار - وهى أوسع بكثير من الائم - تقع بحسب الأصل في الأساس من كل مسئولية قانونية أية كانت تطبيقاتها في العلاقات الاجتماعية اليومية التى يتدخل القانون في تنظيمها .

وهكذا يتضح تماما كيف أن الخلاف بين انصار المسئولية الخلقية ومنكريها أصمق غورا بكثير من أن يكون خلافا نظريا في أساس المسئولية العقابية وخدها . واذا كان نجاح خطانا في الحياة يتوقف على صحة المبادئ التى توجهنا فان نجاح خطى التشريع يتوقف على الاجابة الحاسمة الصريحة على هذا التساؤل الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟

والبحث عن هذه الاجابة الحاسمة الصريحة سبب واحد من اسباب عديدة تقتضى السير قدما فى دراسة العقل والوجدان ، وكل ما يمت بصلة الى العقل والوجدان ، وذلك لتحديد صلتهاما تحديدا صحيحا بنواميس الحياة الروحية والخلقية ، قبل نوااميسها فى المادة والطاقة التى اجتذبت أكثر من غيرها اهتمام العلم فى القرنين الماضيين .

### حرية الإرادة بين العقوبة وتدير الوقاية

هذا عن الدفاع الاجتماعى عندما يراد به اقرار تدابير معينة قد تتعارض أحيانا مع مبدأ القانونية ومع المسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله ، وهو لحسن الحظ لم يجد نجاحا يذكر على هذه الصورة . ولكن فى أحيان أخرى كان هذا الدفاع الاجتماعى سندا لا يخلو من قيمة لاقرار بعض تدابير الوقاية التى لا تمس فى شيء مبدأ «القانونية الجنائية» ، ولا مبدأ المسئولية الخلقية كأساس للمسئولية الجنائية . ومن ذلك مثلا نجد أن تشريعنا العقابى يأخذ ببعض تدابير الوقاية هذه لكن بوصفها عقوبات أصلية أو تكميلية أو تبعية بحسب الأحوال ، وتحقيقا لنفس الأهداف التى تستهدفها تدابير الوقاية .

ومن ذلك مثلا الوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض الجرائم أو بعض الجناة ، والتدابير التقويمية للأحداث فانها من صور تدابير الوقاية لأنها لا تستهدف بصفة أصلية إيلام الحدث ، ولا صلة مباشرة لها بمسئوليته الخلقية . بل تستهدف بحسب الأصل حمايته من تأصل الانحراف حتى لا ينقلب منحرفا بحكم العادة أو الوسط بعد أن كان منحرفا بحكم الصدفة . ومنها أيضا التدابير الوقائية التى يأمر بها قانون الإجراءات الجنائية قبل المجانين وذوى العاهات العقلية مثل ايداعهم بالمستشفيات سواء كان جنونهم سابقا على الجريمة أم طارئا بعدها .

والشارع المصرى لم يكن فى اقراره هذه التدابير معبرا عن رغبة الابتعاد عن الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو مذهب حرية الاختيار - الى مدى أو الى آخر - ، بل كان مجاريا غالبية الشرائع الحديثة التى رأت فيها اجراءات أمن مفيدة لا تعارض حقيقى بينها وبين العقوبات المألوفة . فلا يعتبر اقرارها فيه انحيازاً لفلسفة عقابية معينة ندر ما هو انحياز لصالح أمن الجماعة فى دفع خطر الجريمة .

يؤكد ذلك أنه أقر بعض هذه التدابير بوصفه عقوبات فى الوقت الذى لم تكن تتضمن فيه الا معنى العقوبة عن طريق إيلام المتهم . ثم ظهرت وظيفتها كتدابير وقاية فيما بعد . فهى اجراءات مركبة اندمجت

فيها فكرة ايلام الجاني مع فكرة الدفاع الاجتماعى . او هى عقوبات بحسب اصلها التاريخى وتدابير وقاية بحسب نظرية المدرسة الوضعية الايطالية اليها .

وهذا القول يصدق ايضا على مراقبة البوليس التى اخذت بها الثورة الفرنسية بقرار صادر فى ١٩ فنتوز من السنة ١٣ من الثورة ، ولم تكن تعاليم المدرسة الوضعية قد ظهرت بعد ، لكن هذه المدرسة الأخيرة أيدتها ودافعت عنها بعد أن كانت قد نفذت فعلا فى فرنسا لمدة عشرات من السنين وانتقلت منها الى ايرلندا ثم الى انجلترا منذ سنة ١٨٧١ بالنسبة للمفرج عنهم مؤقتا وفى كثير من حالات العود .

كما يصدق هذا القول على حظر الاقامة ، واغلاق المحلات العمومية ، والمصادرة فى بعض صورها ... فهذه كلها عقوبات بحسب أصلها وقد عرفت الشرائع على هذا الوصف ، ثم تطورت وظيفتها مع الوقت فأصبحت تغلب فيها وظيفة الوقاية على وظيفة العقوبة ، بعد أن كانت عقوبات خالصة فيما مضى .

ولعل هذه الحقيقة تبرز المعنى الذى أرادته إيتين دى جريف **E. De Greeff** استاذ الانثروبولوجى الجنائى بجامعة لوفان ببلجيكا من قوله بأن الاصطلاحات المختلفة التى يراد لها أن تحل محل اصطلاح المسؤولية تحمل نفس دلالتها من الناحية النفسية ، لانه فى مقام التطبيق العملى لا مناص من البحث أولا فى مدى تكيف الجاني مع ظروفه الاجتماعية قبل وزن الخطورة المنسوبة اليه ، وهو اعتبار يؤدى بالضرورة الى البحث فى مدى شعوره بالمسؤولية عن سلوكه الاجرامى (١) .

ومن ثم فان بعض الجنائيين مثل جان بيناتل **Pinatel** وهرزوج **Hersog** يرى عدم وجود فارق بين الائم والخطورة الاجتماعية وذلك « استنادا الى انه لم يعد ثمة فارق بين الاجراء الذى يتخذ لمواجهة الجاني ، سواء كان عقوبة أم تدبيرا احترازيا ، اذ أنهما يهدفان الى اصلاح الجاني واعادة ادماجه فى المجتمع . غير أن هذا القول غير صحيح ، فلكل من الاذئاب ( الائم ) والخطورة غرض وموضوع مختلف .

ويعرف الاذئاب بأنه : « مجموعة الظروف التى على أساسها يمكن لوم الشخص لسلوكه المخالف للقانون » ، او بعبارة أخرى « مجموعة

الظروف الشخصية للمسؤولية» (١). ويعرفه دى أسوا De Asu بأنه «امكان العقاب عن الفعل الذى ارتكب في ظروف طبيعية ، فهو يتطلب الاسناد كشرط لا بد منه » (٢) ، ويتطلب الاذئاب ثلاثة عناصر : ١ - صلة نفسية بين الفاعل وبين الواقعة الاجرامية تتحقق في صورة قصد او في صورة خطأ ، ٢ - اهلية جنائية *capacité pénale* ولا يتطلب لتوافرها سوى القدرة على التمييز او الادراك ، ٣ - عمل ارادى طبيعى ، ويقصد بذلك ان تكون ارادة الفاعل قد وجهت على نحو طبيعى الى العمل او الامتناع .

اما الخطورة فهي حالة *état* واذا كانت الحالة الخاصة بالانسان هي ذاته الا ان الخطورة في هذا المقام يجب ان يقصد بها معنى واسع يشمل ليس فقط الظروف الخاصة بالشخص ذاته بل ايضا الظروف التي تربطه بالوسط المحيط به ، فهي لا تقتصر على الاعتبارات العضوية او النفسية المتعلقة بالفرد ولكنها تشمل ايضا ما يحيط به من فقر وبطالة وظروف عائلية .. الخ . وبالتالي فان الخطورة لا يمكن ان تعرف فقط بأنها حالة او ظرف نفسى للفرد اذ انها في تكوينها تضم ايضا الظروف الخارجية عن الشخص .

وأهم سمة مميزة لحالة الخطورة انها غير ارادية ، فغالبا تكون العوامل المؤدية لها مقطوعة الصلة تماما بإرادة الفرد ، كالمرض والظروف البيئية غير المؤاتية وما الى ذلك ، وحتى اذا كان بعض هذه العوامل يعتمد أساسا في نشأته على سلوك ارادى كالسكر مثلا ، الا ان القانون يعتد بحالة الخطورة في ذاتها دون الاهتمام بأسبابها . واستقلال حالة الخطورة عن الارادة لا يجعلها توصف بأنها مخالفة للقانون أى غير مشروعة ، اذ ان القانون يهتم بالأفعال الانسانية الارادية ، بل ان هذا السبب ذاته - أى كونها غير متعلقة بالارادة - يستبعد وصفها بأنها غير اخلاقية .

ولهذا يتعين القول بأن الاذئاب والخطورة امران مختلفان في موضوع وغرض كل منهما : فتقدير الاذئاب يتم بمراعاة ما حدث في الماضى ويهتم بالخطر أو الضرر الذى حدث فعلا ، أما تقدير حالة الخطورة فيراعى فيه ما سيحدث في المستقبل واحتمالات الضرر أو الخطر التى يمكن أن تحدث (٣) .

\*\*\*

(١) ديلوجو « La Culpabilité » من ١١٦ قرة ١٩٧

(٢) La Systematisation de l'état dangereux. p. 361.

(٣) ديلوجو ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، قرة ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣

عن « العودة الى الجريمة والاعتقاد على الاجرام » ١٩٦٥ للدكتور أحمد عبد العزيز  
الأنلى من ١٢٤ ، ١٣٥ .

ولهذا فان الراى السائد حاليا - مع تسليمه بضرورة الافادة من مزايا النظامين معا - يفضل الاحتفاظ لكل منهما بوظيفته الخاصة ، مبقيا لتدابير الوقاية وظيفتها الاصلية وهى مواجهة الحالة الخطرة بذاتها ، والتي قد تكشف عنها الجريمة او غير الجريمة بتحقيق رسالة الردع الخاص للجاني ، وللانسان الخطر على المجتمع ولو لم تقع منه جريمة معينة بعد ، سواء بابعاد خطره على صورة ما او بتقويمه ، فلا دور لها في تحقيق معنى العدالة ولا في وظيفة الردع العام ، ولا صلة لها بمبدأ المسؤولية الخلقية .

كما يميل نفس هذا الراى السائد الى ان يبقى للعقوبة وظيفتها في مواجهة الجريمة بمفهومها التقليدى المعروف عن طريق تحقيق وظيفتى الردع العام والخاص معا ، بالإضافة الى ارضاء شعور العدالة عن طريق القصاص من الجاني بوصفه حكما مختارا ومسئولا خلقيا على النحو الذى رسخ في الازدهان منذ القدم وان تباينت الوسائل الى حد بعيد بين الماضى والحاضر ، بالنظر الى تسرب المبادئ الانسانية الحديثة الى اساليب العقاب الى حد لم يكن مألوفاً فيما مضى .

ولهذه الاعتبارات فان ثمة اتجاهات حديثة ترى انه لا ينبغي الجمع بالنسبة للمجرم الواحد بين العقوبة وبين تدبير الوقاية لتعارض الاهداف ، والاقيسة ، والاسس الفلسفية التى يقوم عليها كل من النظامين . فليس من المستحسن لديها أن يقضى على المتهم الواحد بالعقوبة وبالتدبير الوقائى في وقت واحد مهما تعددت الجرائم المسندة اليه ، ومهما جاز تعدد العقوبات التقليدية عليه . وقد اوصى بعدم الجمع بين العقوبة وتدبير الوقاية مؤتمر لاهاي في سنة ١٩٥٠ ، ثم مؤتمر روما في سنة ١٩٥٣ . كما نص على ذلك صراحة قانون سويدى صادر في سنة ١٩٤٧ ، وانجليزى **Criminal Justice Act** صادر في سنة ١٩٤٨ ، ويونانى صادر في سنة ١٩٥٠ .

اما القانون المصرى فيبدو انه يجيز لغاية الآن الجمع بالنسبة للمتهم الواحد بين بعض العقوبات بالمفهوم التقليدى وبعض تدابير الوقاية بمفهومها الحديث ، بل انه يوجب ذلك في بعض الاحيان ، مثل ايجاب الحكم على المتهم بالحبس وبالوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض صور العود الى التشرذم والى الاشتباه .

هذا وقد كان لتدابير الدفاع الاجتماعى بوجه عام - سواء اكانت تنكر الاختيار ام تسلم به - بريقها الشديد في اوائل هذا القرن خصوصا عند بعض دعاة المدرسة الوضعية الايطالية . ولكن يبدو ان هذا البريق

( م ٢١ - التسيير والتخير )

قد خفت كثيرا فيما بعد عند ارتطام بعض تطبيقاتها بالواقع العملي في أمور ظهر فيها تفوق الاتجاهات الحريصة على توفير قدر أوفر من الضمانات للإنسان في وجه احتمالات الافتتات المتنوعة التي يمكن أن يقف في وجه بعضها الاتجاهات التي جاء بها تقدم الحضارة في شتى مجالات التجريم والعقاب منذ أواخر القرن الثامن عشر لغاية الآية .

ويمكن القول بأن « الدفاع الاجتماعي » - حتى بصرف النظر عن مدى ارتباطه بفلسفة معينة في شأن الجبر والاختيار - لا يصلح بوصفه قاعدة عامة لأي تشريع عقابي ناجح ، وإن كان قد يصلح فحسب لاستلزام بعض التدابير الوقائية في إطار مبدأ القانونية ، وذلك خصوصاً في شأن بعض فئات من المجرمين الشواذ ومعتادى الإجرام . لذا نجد مثلاً أن تقنين زانارديلي Zanardelli الإيطالي الصادر في سنة ١٨٨٩ وضع على أسس نيوكلاسية وليس على أساس هذه المدرسة الوضعية ، ومثله تقنين سنة ١٩٣٠ . ولا نعلم تشريعاً جنائياً واحداً أمكن فيه لتدابير الدفاع الاجتماعي أن تسحق في طريقها مبدأ حرية الاختيار والمسئولية الخلقية للإنسان على النحو الذي يريده الجناح المتطرف لهذا الدفاع .

## الفصل الثالث

### التفسير والتخير

### في المدرسة التقليدية الجديدة

### المبحث الأول

#### أساس حق العقاب في هذه المدرسة

بين تطرف المدرستين التقليدية والوضعية الإيطالية تقع آراء المدرسة « التقليدية الجديدة » أو « النيوكلاسية » Ecole Néo-Classique ومن أهم أقطابها جيزو Guizot بمؤلفه عن « عقوبة الإعدام في الجرائم السياسية (١) » (١٨٢٢) ، وجوفروي Jouffroy بمؤلفه في « القانون الطبيعي (٢) » (١٨٣٠) . ومن أقطابها أيضاً العالم روسي Rossi بمؤلفه « في القانون الجنائي » (١٨٢٩) (٣) ، وشارل لوكاس Charles Lucas

Traité de la Peine de Mort en Matière Politique. (١)

Traité de Droit Naturel. (٢)

Traité de Droit Pénal (٣)

ودى بروجلى De Broglie ، ومولينيه Molinier . وأورتولان Ortolan وجارو Garraud ، وجارسون Garçon ، وكوزان Cousin ، وهم أصحاب مؤلفات متنوعة فى القانون الجنائى وفى علم العقاب ، وذلك بالإضافة الى عدد ضخم من خيرة الفقهاء وعلماء العقاب فى بلجيكا والمانيا وايطاليا وغيرها .

وتقوم هذه المدرسة على مبدأ حرية الاختيار لدى الجناة ولكنها تذهب الى أن هذه الحرية غير مطلقة ولا متساوية عند جميع الأشخاص . فاما انها غير مطلقة فلأن هذه الحرية هى قدرة مقاومة الدوافع والميول المختلفة ، وهذه القدرة مقيدة بما جبل عليه الانسان من طباع وما وجد فيه من ظروف . ومصادر الإرادة البشرية يتعدى حصرها سواء أكانت ترجع الى الوراثة أم الى البيئة أم الى تكوينه الروحى ، ولكنها فى نفس الوقت قيود تقيد من حريته فى الاختيار . فاذا كان الانسان مسئولاً أدبياً فليس الى المدى المطلق الذى يستثير الشك ويتعدى فيه الإثبات .

وأما أن هذه الحرية غير متساوية عند الكافة فلأنها تتفاوت باختلاف الميول والنزعات من انسان الى آخر ، بل باختلاف الأزمنة والملابسات عند الشخص الواحد ، لكنها تترك للأشخاص مجالاً متفاوتاً للاختيار بين نغضى الخير والشر ، أو بين الفضيلة والجريمة ، فضلاً عن مدى اختلاف الإدراك بشرط أن يكون الجانى اعتيادياً ولمثله يتوجه أى شارع وضعى بالخطاب .

فمذهب هذه المدرسة هو محاولة لإيجاد توازن علمى بين الحرية والجبرية ، لأنها تسلم بدور حرية الإرادة فى توجيه السلوك الإجرامى بمقدار ما تسلم بدور كافة العوامل الأخرى وبدون الارتباط مقدماً بتفليب دور بعضها على البعض الآخر . وقد انبثقت عنها عدة اتجاهات توفيقية أخذت فى التزايد ويقلب على جميعها طابع النظر العلمى الواقعى الذى نداته المدرسة الوضعية .

وقد نجحت طريقة هذه المدرسة فى منع المغالاة والحيلولة دون التعصب الأعمى لآى من المدارس السابقة ، ولذا فإن آراءها توجه الى مدى واضح الحلول التشريعية فى بلاد كثيرة لما يميزها من اعتدال واضح يطبع آراءها بروح محايدة بعيدة عن التحيز لفلسفة الحرية المطلقة فى الاختيار كما هى بعيدة فى نفس الوقت عن التحيز لفلسفة القدرية المطلقة .

### التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة

ويستند بعض انصار هذه المدرسة الى فلسفة ايمانويل كنط

Emm. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) وبخاصة ما يتصل بتعريفه للأمر المطلق **Categorical Imperative** « الذى يستمد منه تعريفه للقانون بأنه مجموع الظروف التى تعمل فيها الإرادة الحرة لفرد مع إرادة حرة لفرد آخر تحت قانون الحرية الشاملة . فأساس القانون هو أن يتصرف الفرد على الوجه الذى يمكن أن يكون قاعدة عامة للجميع .

والحرية عنده هى القيمة الخلقية العليا ، وبغيرها يصبح القانون الخلقى مدعاة للسخرية ، وهو حق طبيعى للإنسان لا منحة ، اذ للإنسان فى أعماقه بحكم طبيعته قدرة على الاختيار اسمى ولا شك من قانون السببية الذى يحكم الظواهر الطبيعية (١) .

ويرتب كנט على ذلك أن الإنسان فى ذاته غاية ، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى شئ ، وأن وجود القوة السياسية مرهون بالحاجة الى تأكيد حق كل فرد مع تحديده بحقوق الأفراد الآخرين ، ولهذا انتقلت السلطة الى الدولة . فالدولة حارس القانون وليس لها أن تتدخل فى نشاط المواطنين بل أن وظيفتها فحسب هى ضمان تمتع المواطنين بحقوقهم (٢) .

ومن ثم فإن كנט يقيم حق العقاب - لا على أساس من المنفعة التى تعود على الهيئة الاجتماعية - من وراءه - كما رأينا عند بكاريا وبنتام ، وكما يذهب سائر أنصار المدرسة التقليدية - بل على أساس من محاولة تحقيق العدالة المطلقة ، وهى تقتضى عنده العقاب كمقابل حتمى لحرية الإرادة التى دفعت الجانى الى سلوك سبيل الجريمة بصرف النظر عن فكرة المنفعة .

ويؤكد ذلك المثل المعروف الذى يضربه كנט عن « الجزيرة المهجورة » والذى يقول فيه : « افترضوا أن جماعة من الناس تعيش فى جزيرة ما ، وعلى وشك أن تنفض وتهجر هذه الجزيرة ، فقبل أن تهجرها ينبغى أن تنفذ آخر حكم بالإعدام صدر فيها رغم أن هذا التنفيذ عديم الجدوى بالنسبة للجماعة لأنها على وشك أن ينفض شملها . ويجب أن تنفذ حكم الإعدام لأنه يوجد قانون خلقى سام يبنى العقاب » . ويقصد كנט بهذا المثل إبراز قوة الاحساس بشعور العدالة فى ضمير أى مجتمع مجردا عن أى شعور آخر ومرتبطا بفكرة النواميس الخلقية التى تشعر الجماعات أيضا بوجودها ، بصرف النظر عن مصدرها وعن مدى صلتها بالقيم السائدة . وإن كان كנט يربط بينها وبين مذهبه فى

---

(١) George De Vecchio : Philosophy of Law Washington راجع

1935 p. 112.

(٢) عن « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ١٢٩ .

العدالة المطلقة . هذا وقد تعرضنا لفلسفة كنط بوجه عام في أكثر من موضع سابق خصوصا من ناحية اتصالها بمبدأ حرية الإرادة (١) .

وبلاحظ أنه لا يوجد تعارض حقيقى بين مبدأى المنفعة والعدالة سواء فى معناهما المطلق أم النسبى . فالعدالة والمنفعة تقومان معا على قاعدة المسؤولية الخلقية وحرية الاختيار ويمكن بسهولة التوفيق بينهما فلسفيا وفى الشرائع الوضعية . وإلى هذه الحقيقة فطن بسرعة أنصار هذه المدرسة التقليدية الجديدة واتخذوها أساسا لفلسفتهم العقابية .

فمن أحسن ما قام به رجال هذه المدرسة النيوكلاسية أنهم جمعوا بين فكرة العدالة وفكرة المنفعة الاجتماعية . وكلتاها تقوم على أساس من التسليم بأن الجانى - بحسب الأصل - حكم مختار ، ولذا فالمعقوبة تقوم أساسا على قاعدة العدالة ، وترمى إلى تحقيقها ، لكنها ينبغى أن تكون مقيدة بحدود منفعتها ، فليس للمجتمع أن يعاقب بما يتجاوز حدود العدالة ولا الضرورة فى نفس الوقت .

**Pas plus qu'il n'est juste, pas Plus qu'il n'est nécessaire**

وهكذا منعت المفالة فى وظيفة الردع العام أو الخاص ، التى اتسمت بها المدرسة التقليدية ، وفى نفس الوقت لم تقف من أيهما موقفا منكرًا ولا عدائيا كما فعلت المدرسة الوضعية الإيطالية خصوصا فى بعض أجنحتها المتطرفة .

وقد وصلت هذه المدرسة بسبب اعتدالها بين الجبرية والحرية إلى حلول موفقة كثيرة ، خصوصا فى شأن نفي المساواة فى حرية الاختيار بين جميع الجناة ، وبالتالي إلى إيجاد حالات كثيرة من المسؤولية المخففة تبعًا لتفاوت حرية الاختيار لدى الجناة ، وبصرف النظر عن تساوى الأضرار أو عدم تساويها .

وهذه المسؤولية المخففة تفترض حرية اختيار مخففة بدورها . وتخفف حرية الاختيار دون أن تمنحى تماما فى بعض صور الإكراه المعنوى والنفسى ، وفى بعض حالات الأمراض العصبية والنفسية التى تهبط بقدرة أصحابها على مقاومة نوازع الشر دون أن تقضى على هذه القدرة قضاء مبرما . وبعبارة أخرى أنه إذا كانت فكرة الائم والمسؤولية الخلقية تقع فى الأساس من حلول هذه المدرسة إلا أن هذه المسؤولية الخلقية

(١) راجع ما سبق عنها فى الباب الرابع ص ١٢٧ - ١٣٩ ، وفى الباب الخامس

ص ١٩٥ - ١٩٩ ، وفى الباب السابع ص ٢٢٥ - ٢٣٦ .

- ٣٢٦ -

نسبية متفاوت في مداها وتخضع لكثير من الاعتبارات الموضوعية والشخصية التي لا محل للمنازعة فيها أو للشك في مدى تأثيرها في سلوك الجاني .

ولا ريب انه يعود الى هذه المدرسة كثير من الفضل في انتشار أنظمة التخفيف العقابي التي من صورها نظام الأعدار القانونية ، والظروف القضائية المخففة ، ووقف التنفيذ ، والعفو التنفيذي والقضائي ، بالإضافة الى انتشار أنظمة التفريد العقابي التي أصبح لها صداها الواضح في جميع الشرائع الحديثة ، حتى وان تنوعت الصور والتطبيقات . وكلها تفترض في الجاني حرية الاختيار ، وان كانت تفترض فيها أنها حرية مقيدة بقيود طبيعية واجتماعية كثيرة وفي نفس الوقت متفاوت بين الجناة تفاوتاً ضخماً بما ينبغي أن يرتبه التفاوت من آثار محتومة في سياسات الشرائع بوجه عام .

## المبحث الثاني

### موقف الفقه العقابي الحديث من هذه المدرسة

#### موقف « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات »

لعل أبرز تعبير عن اتجاهات هذه المدرسة التوفيقية يتجلى في موقف « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » L'Union Internationale de Droit Pénal الذي أسسه منذ سنة ١٨٨٠ ثلاثة من الجنائيين المعروفين وهم البلجيكي أدولف برنز Adolphe Prins ، والهولندي فان هامل Van Hamel ، والالماني فون ليست Von Liszt .

هذا وقد عقد هذا الاتحاد سلسلة من المؤتمرات الدولية بدأت في سنة ١٨٨٩ حاول خلالها التوفيق بين المدارس المتنافرة . ومن صور هذا التوفيق - في تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفي .

١ - « تأثر الاتحاد الدولي المذكور بالمدرسة التقليدية فأبقى للعقوبة صفتها كجزاء لا كمجرد تدبير وقائي كما يرى أنصار المدرسة الوضعية دون أن يقيدوها بغاية واحدة بعينها . لهذا فقد أعلن هذا الاتحاد أن للعقوبة أغراضاً متعددة تختلف باختلاف الأحوال وهي : التخويف أو الإصلاح أو الاستئصال . كما أبقي على العقوبة والتدابير الوقائية معاً كنظامين لكل منهما وظيفته المستقلة . ومن جهة أخرى ، وكرأى أصيل ، أعلن الاتحاد الدولي مبدأ « تفريد تنفيذ العقوبة » اذا صحت هذه

العبارة من جانبنا ، بحيث يراعى في تنفيذ العقوبة ظروف كل محكوم عليه ، مع مراعاة تصنيف المحكوم عليهم الى فئات تبعا لماهية العوامل التي دفعتهم الى ارتكاب الجريمة .

٢ - وتأثر أقطاب هذا الاتحاد بتعاليم المدرسة الوضعية من حيث الاستعانة بالمنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة . وتأثروا كذلك بما أعلنته المدرسة الوضعية من أهمية التدابير المانعة التى تتخذها الجماعة للحد من تأثير العوامل الاجتماعية التى تدفع البعض الى الاجرام . وسلموا مع المدرسة الوضعية بفكرة تفريد العقوبة ، وإن كانوا قد اضافوا اليها فكرة تفريد تنفيذ العقوبة على نحو ما أوضحنا . والى جانب هذا فقد أقر أقطاب الاتحاد الدولى فكرة الخطورة الجنائية ( أو الحالة الخطرة ) وسلموا بإمكانية تطبيقها ولكن فى نطاق معين حصروه فى الأشخاص الذين تكشف عن خطورتهم الاجرامية سوابقهم القضائية أو نقصهم العقلى أو النفسى أو الخلقى ، ومن أمثالهم المدمنون على السكر والمخدرات ، والمشردون . وسلم هؤلاء الأقطاب بإمكانية التدابير الواقية قبل هذه الفئة من الخطرين حتى ولو لم يكونوا قد أجزموا بعد ، اكتفاء بما يكشف عن حالتهم الجنائية الخطرة من الشواهد سالفه الذكر .

ومن ناحية أخرى فقد تأثر أقطاب الاتحاد الدولى للقانون الجنائى بما نادى به المدرسة الوضعية من تصنيف المجرمين الى فئات استنادا الى تصنيف العوامل التى تدفعهم الى ارتكاب الجرائم ، وإن كان هؤلاء الأقطاب قد أبرزوا فى تصنيفهم أصالة واستقلالاً ...

ولم يسلم أقطاب الاتحاد الدولى بما يراه أنصار المدرسة الوضعية من حيث :

- ١ - وجود مميزات جسدية أو عضوية تميز المجرمين عن غيرهم .
- ٢ - ولا من حيث امكانية اتخاذ التدابير الواقية ضد شخص لم يرتكب جريمة بعد بحجة أنه ذو شخصية تنطوى على خطورة جنائية .
- ٣ - ولا من حيث المناداة بدمج العقوبة والتدابير الجنائية فى نظام واحد ، بل أبقى أنصار الاتحاد الدولى على كل منهما كنظام مستقل له ما يبرره من اختلاف فى الوظيفة ...

وبهذا يكون الاتحاد الدولى والمدارس التى خلفته وواصلت رفع لواء تعليماته ومبادئه قد وفق فى الحد من تطرف كل من المدرستين التقليدية والوضعية ، بأن اخذ من كل مدرسة افضل تعليماتها ، فحقق بذلك أساسا عمليا أرسى عليه السياسة الجنائية ، وإن كان بعض أفكاره ما زال محل

منازعة من جانب انصار المدرسة الوضعية مثل فكرة الجمع بين العقوبة كوسيلة للردع وتحقيق العدالة والتدابير الوقائية كوسائل لاصلاح الجانى وعلاجه ، او لاقصائه عن الجماعة حسب درجة خطورته الاجتماعية (١) .

\* \* \*

ويقرر ايضا الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى في هذا الشأن : « ان فلسفة الاتحاد ارتكزت على دعامين رئيسيتين :

**اولاهما :** ان مهمة قانون العقوبات هى الكفاح ضد الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية .

**وثانيهما :** ان على قانون العقوبات والتشريعات الجنائية مراعاة النتائج التى تسفر عنها الدراسات الانثروبولوجية الاجتماعية (٢) .

واذا كانت هاتين الدعامين تدلان بوضوح على الاتجاه الوضعى للاتحاد ، الا انه مع ذلك رفض باصرار الأخذ بالاحتمية كما نادى بها انصار المدرسة الوضعية ، لقوله انه من المستحيل اثباتها كما انه من المستحيل اثبات حرية الارادة ، فان مبدأ السببية يفقد مدلوله في غمار الأسباب المتغايرة للانهاية ويضيع في التيه الذى يقع فيه مبدأ الحرية (٣) .

لذلك فقد طالب الاتحاد رجال القانون بالآ يفرقوا في نطاق الأفكار الفلسفية ، بل عليهم التسليم جدلا بالشعور الداخلى للفرد بحريته — سواء كان هذا الشعور حقيقة ام مجرد وهم فانه أمر لا يهم — اذ أن لهذا الشعور أهمية قصوى في عمليات التكيف الاجتماعى . ولهذا المنحى الذى أخذت به المدرسة التوفيقية ميزتان ، فهو يتجنب الخوض في المبادئ الفلسفية التى نادى بها الوضعيون وخصومهم ، ويمكن من ناحية أخرى من مراعاة متطلبات الدفاع الاجتماعى التى تعتبر في نظر انصار هذه المدرسة الأساس الصحيح لحق العقاب ...

وتسلم نظرية الدفاع الاجتماعى ، وفقا لمدلولها الأول الذى قال به رجال الاتحاد الدولى بالحرية النسبية للأفراد ، غير انها ليست مبنية على أساس المفهوم الميتافيزيقى لحرية الاختيار ، فهى تعرف الارادة بأنها العمليات التى تجعل الشخص يقرر أن يفعل أو لايفعل ، أن يتصرف أو لا يتصرف ، فهى المحدد للتصرفات دون دخول في تفاصيل تهدف الى

(١) من مؤلفه في « القاعدة الجنائية » ص ٢٢٧ — ٢٢٩ .

Bulletin de L'Union Internationale de Droit Pénal, 1889, p. 4. (٢)

Pirns : Science pénale et Droit positif, Bruxelles, 1899, p 159 (٣)

معرفة هل هذه الإرادة حرة أو تخضع لمبدأ السببية (١) .

ولا تتطلب هذه النظرية في قانون العقوبات أن يرمى الى ضمان العدالة المطلقة ، ولهذا لا يشترط أن يكون قانونا تكفيرا أو رادعا ، بل يجب أن يراعى فقط حالة الخطورة التي عليها المتهم . وكان برنر يقصر حالة الخطورة أولا على المجرمين العائدين ، ثم اتسع نطاقها حتى شمل غير الأسوياء والمجرمين المعتادين والمحترفين (٢) .

ويترتب على الأخذ بالحالة الخطورة وفقا للنظرية الأولى للدفاع الاجتماعي ثلاث نتائج رئيسية :

**أولها :** أن الاعتداد بها يستتبع بالضرورة التسليم باصطلاح المجرم الخطر . وبالفعل أثرى هذا الاصطلاح العديد من التشريعات الجنائية أكثر من أثرائه للفقهاء ، فقد تضمنته تشريعات كثيرة مثل القانون البولندي الصادر سنة ١٩٣٢ إذ أخذ باصطلاح المجرم غير القابل للإصلاح ، والقانون البرتغالي لسنة ١٩٣٦ الذي تكلم عن المجرم الصعب الإصلاح ، والقانون الإيطالي لسنة ١٩٣٠ تضمن أحكاما عن المجرم بالليل .

**وثاني هذه النتائج :** ضرورة الأخذ بفكرة العزل *Ségrégation* أو الإبعاد بالنسبة للمجرمين الخطرين ، إذ أن ربط مفهوم الحالة الخطورة بالدفاع عن المجتمع يؤدي منطقيا الى هذه النتيجة حتى يمكن وضعهم خارج دائرة الأضرار ، ولو استمر هذا العزل أو الإبعاد طوال الحياة ، ما دامت حالة الخطورة باقية .

**وثالثها :** ضرورة تطبيق نظام العقوبات غير المحددة المدة ، إذ أن الاجراء الذي يتخذ حيال المجرم الخطر لا يحدد وفقا للمعايير الخلقية بالمقابلة للجريمة المرتكبة ، بل يستهدف ضمان الدفاع عن المجتمع بإبعاده ما ظل خطرا ، وعلى أن يترك البت في الإفراج عنه لسلطة إدارية طبية اجتماعية (٣) .

وقد كان لمبادئ « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » أثرها الواضح في كثير من التشريعات الوضعية ولا سيما في بلجيكا ، فصدر بناء عليها

---

Frauz Dupont : Les degrés de la volonté crimitielle et l'état de recidive, Bruxelles, 1906, p. 38. (١)

Jimenez de Asua : La systematisation juridique de l'état dangereux, Le problème de l'état dangereux, Melun, 1954, p. 356. (٢)

Marc Ancel : Les doctrines nouvelles de la défense sociale (٣)  
Rev. Dr. Pén. Crim, 1951. 52, p. 50.

قانون ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٩١ الخاص بمكافحة التشرد والتسول ، وقانون ١٢ مايو سنة ١٩١٢ الخاص بحماية الطفولة ، كما يعتبر قانون الدفاع الاجتماعي المتعلق بالشواذ والمجرمين المعتادين الاقرار الرسمي لهذه المبادئ . وقد صدر في ضوء هذه المبادئ قانون الابعاد الانجليزي في سنة ١٩٠٥ الذي استبدل بقانون منع الجريمة في سنة ١٩٠٨ ، والقانون الأرجنتيني لسنة ١٩٢٢ الذي قضى بابعاد الخطرين الى جنوب البلاد ، وبعض قوانين الولايات المتحدة الأمريكية كقانون ولاية نيويورك لسنة ١٩٢٦ الذي نص على ايداع بعض فئات المجرمين لدى الحياة وقوانين ولاية الينوى ومتشجان ومينسوتا ونيويورك سنة ١٩٥٠ التي تنص على تطبيق أحكام مماثلة بالنسبة للمجرمين الجنسيين الخطرين (١) .

ويقرر نفس المؤلف أيضا « أن أنصار حرية الإرادة يرون أن الجاني مهما ثقلت الدوافع التي تضغط على إرادته تظل باقية لديه القدرة على أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، وأن أي رد فعل من المجتمع لا يراعى هذه الحقيقة لا يكون مخالفا للعناصر الأولية للعدالة فقط بل مجافيا للمنطق والمعقول (٢) . ولا يعني القول بحرية الإرادة أنها تتحدد بعيدا عن كل مؤثر إذ أن الإنسان إذا ما واجهته مؤثرات متعددة بعضها يدفعه الى العمل والبعض يرغبه عنه فسيظل دائما له القدرة على الاختيار . وفي ذلك يقول جيملي Gemelli أن الإنسان إذا ما واجهته مؤثرات مختلفة فإنه لا يتصرف كالحيوان الذي تجيء ردود أفعاله تلقائية ، بل على العكس يتصرف بطريقة ايجابية فيختار الطريق الذي يسلكه من بين عدة طرق تعرض أمامه . ولكل طريق المؤثر الذي يفرى الإنسان باتباعه ، وهو في اختياره لهذا الطريق لا يخضع تلقائيا لقوة المؤثر بل لاختياره هو ... »

(١) عن مقاله الانف الإشارة اليه في « المجلة الجنائية القومية » عدد يولييه ١٩٦٥ ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

هذا وقد انتهى منذ سنة ١٩٢٣ نشاط « الاتحاد الدولي لقانون العقوبات » وحلت محله منذ سنة ١٩٢٤ « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » بباريس Association Internationale de Droit Pénal التي تراول حاليا نفس نشاط الاتحاد في خدمة التشريع العقابي ، وهي - مثله - تتخذ موقفا محايدا من المدارس العقابية المتعددة . في إطار من محاولات التوفيق بينها بصرف النظر عن أسسها الفلسفية ، وذلك للوصول الى تعزيز التضامن الدولي لمكافحة الجريمة على أسس علمية عمرية ، وهي نفس الخطة السائدة عند جمهور الفقهاء الماصرين .

Gousenberg, Culpabilité pénale et morale, Rev Dr. Pén. (٢)  
Crim. 1950, p 493. Cité par Delogu : La culpabilité dans la  
théorie générale de l'infraction 1949, p 66.

ومما يؤيد ذلك ان جميع المحاولات التى بذلت لتحرير قانون العقوبات من فكرة حرية الاختيار لم يقدر لها النجاح . ففى مشروع القانون الذى وضعه فرى Ferri سنة ١٩٢١ اخذ فيه بالمسئولية القانونية بدلا من المسئولية الادبية ، فنص فيه على أن : « الغاعلين والشركاء مسئولون قانونا عن الجريمة الا اذا كان هناك سبب يبيح الفعل » . وبالرغم من ذلك فقد اعترف المشروع بالمساهمة المعنوية فى الجريمة وبالاكراه ، وبأن التدابير الاحترازية ذات الصبغة العقابية لا تتخذ حيال المجانين والضعاف عقليا اذا كانوا لا يستطيعون السيطرة على تصرفاتهم ، ولا شك أن ذلك يتضمن الاعتراف بحرية الاختيار التى يراد انكارها . ومن المعلوم ان هذا المشروع بقانون لم يصدر ، واعترف القانون الايطالى الحالى بحرية الاختيار .

ورفض قانون العقوبات السوفيتى الصادر فى اول يناير ١٩٢٧ فكرة حرية الاختيار واستبدل العقوبات بتدابير للدفاع الاجتماعى لا يقصد بها لا الردع ولا القصاص ، غير انه وقع فى التناقض لأن المادة ١١ منه نصت على أن الاشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون « بادراك اى يقدرنون نتائج تصرفهم ويرغبون فى هذه النتائج » . اى أنها تعترف بحريتهم فى اختيار التصرف الذى يقدمون عليه . وقد عاد هذا القانون فنص سنة ١٩٣٦ على العقوبات الى جانب التدابير الأخرى .

كما اخذ مشروع القانون الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة اورتيز Ortez بالمسئولية القانونية غير انه وقع فى ذات التناقض . ولذلك فقد استبدل بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار ، الا انه فى فبراير سنة ١٩٣٦ ووفق على قانون الدفاع الاجتماعى الذى اخذ بالمسئولية القانونية ، غير انه وقع ايضا فى نفس التناقض ، وفى اكتوبر من نفس العام اوقف العمل بهذا القانون (١) . . . . » .

### لغيف من الفقهاء المؤيدين

وفى الواقع ان الاتجاه التوفيقى بين الجبر والاختيار كما ساد فى الشرائع الحديثة ساد فى الفقه الحديث أيضا . وفى تأييده يقرر الأستاذ جارو Garraud - أحد أنصار هذا الاتجاه - أن « ثمة وجهتين ينبغى التمييز بينهما لحل مشكلة حق العقاب ، ثم ينبغى بعدئذ ادماج أحدهما فى الأخرى لتعيين شروط هذا الحق ورسم حدوده : وهما

(١) عن رسالته « المود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ١٩٦٥

ص ٩٢ - ٩٦ . وراجع ما سبق عن اورتيز فى ص ٩٤ - ٩٦ .

الناحية الاجتماعية أو الموضوعية والناحية الشخصية أو الفردية . فمن الناحية الاجتماعية يملك المجتمع حق العقاب لأن للمجتمع حق الدفاع عن نفسه كما للفرد . والعقوبة هي السلاح اللازم للمجتمع في نضاله لتثبيت دعائم النظام العام . ومن الناحية الفردية تعتبر العقوبة عملا من أعمال العدل سواء بالنسبة لمن توقع عليه أم بالنسبة لمن يشاهدون توقيعهما .

على أن العقاب كعمل من أعمال الدفاع الاجتماعى لا يجوز أن يكون عملا من أعمال العدل الا اذا انزل بشخص مسئول لأن المسؤولية هي أساس حق العقاب وهي التى تبرر توقيعه . فمن قارف جريمة لا يعاقب لأنه كان يمكنه فحسب أن يسلك مسلكا آخر غير مقارفة هذه الجريمة ، بل لأنه كان يتعين عليه أن يسلك غير هذا المسلك . وبالتالي فان فكرة الواجب والمسئولية الأدبية هي قاعدة الارتكاز لحق العقاب ، وهذا امر لا يحتاج الى دليل ، لأنه لا يستطيع الانسان أن ينازع في ضرورة العقوبة القانونية .

والمجتمع الذى يعاقب يمارس وظيفة يعين شروطها ونطاقها ناموس « التضامن الاجتماعى » ، هذا الناموس الذى يتضمن واجبات المجتمع نحو الفرد وواجبات هذا الأخير نحو المجتمع . فحين يبدأ واجب المجتمع منذ ولادة الانسان فانه لا ينتهى الا بعد موته ، ويبدو في مظاهر شتى اخصها الرعاية الاجتماعية التى تبدل الى الطفل والشاب والشيخ . فواجب الفرد هو الخضوع لشروط الحياة المشتركة وان لا يفعل بالغير ما لا يريد أن يفعله الغير به . فكلما وقع فعل ارادى ضار بأحد الأفراد فهذا الفاعل يسأل عنه اجتماعيا .

ولا ينبغى أن يفلت من تطبيق ناموس التضامن والمسئولية الاجتماعية هذا سوى الأفعال التى لا صلة للارادة بها ، والتى يمكن وصفها بأنها عوارض كما لو سقطت شجرة بتأثير الريح وجرحت أحد المارة . وحتى يقوم كل فرد بما يفرضه عليه من واجب طبيعته كشخص اجتماعى ينبغى أن يكون فى امكانه ادراك ما يفعله فان كان معتوها يحيا غريبا عن نفسه وغيره أو اذا كانت لا تتوافر له الشروط العادية المطلوبة للحياة - من الناحية الطبيعية أو من ناحية وظائف الأعضاء - فلا ينبغى أن يعد مسئولا اجتماعيا .

ولتعيين فكرة المسئولية وتحديد بها ينبغى النظر اليها من ثلاث نواح : ناحية المسئولية الأدبية أو المعنوية وبمناسبتها يجرى البحث فيما اذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا ، على أنه من المحقق أن الانسان لا يسأل

ادبياً الا عن الأفعال التى يقارنها عن ارادة وحرية . ثم هناك المسؤولية الطبيعية او العقلية وهى تتوقف على حالة مراكز الأعصاب التى تسيطر على الوظائف النفسية . وأخيراً هناك المسؤولية الاجتماعية وهى متصلة بخطر الجانى على الهيئة الاجتماعية . هذا الخطر الذى يتكون من عنصرين : طبيعة الفعل الذى قارنه وهو يمثل العنصر المادى ، وشخصية مقارنه وهى تمثل العنصر الشخصى . وتحقق المسؤولية الاجتماعية بثبوت اجرام الفاعل وخطره معا .

ولا ريب أن المسئوليتين الادبية والطبيعية هما أساس حق العقاب . فالمسؤولية الادبية يفترض وجودها عند الانسان الطبيعى الذى يعيش فى ظروف عادية وهى البرر للعقاب من ناحية العدل ، لان دائرة العقاب مقيدة بالأفعال التى تصدر عن علم وعن ارادة وبالتالي بالأشخاص الذين بلغوا النمو الكافى ، والذين تؤدى مراكزهم العصبية وظائفها بطريقة عادية . فالأطفال الى سن معينة ، والمعتوهون غير مسئولين من الناحية الطبيعية ، وينبى على هذا النحو اخراجهم عن دائرة العقاب . فمن ناحية الأطفال يمكن اتخاذ تدبير من تدابير التربية والتهديب ، ومن ناحية المعتوهين يمكن اتخاذ تدابير الأمن ، أما العقوبة كما نفهمها فلا ينبى أن تنزل على هاتين الفئتين غير المسئولتين .

وفىما يتعلق بالمسؤولية الطبيعية ينبى على المشرع الذى يعين الجرائم ويحدد عقوباتها أن يعنى بتقدير العقوبة بحسب جسامه خطر الجانى على الهيئة الاجتماعية : وكذلك الشأن بالنسبة للقاضى الذى يوقع العقوبة فى حدود القانون . وينبى أن تكون عنايتهما بذلك أكثر من عنايتهما بجعل العقوبة مناسبة لمسئولية الجانى من الناحية الادبية . فرب قدر قليل من المسؤولية الادبية يقابله خطر شديد كما هى الحال بالنسبة لبعض الأشخاص المعتادين على الاجرام ، أو لبعض الأشخاص المنحرفين الذين لا يملكون من قوة المقاسمة ما يمكنهم من التغلب على ميولهم الشريرة . ورب قدر يسير من الخطر يقابله قدر جسيم من المسؤولية الادبية ، كما هى الحال بالنسبة لبعض مجرمى الصدفة الذين قد يكونون بحسب ورائتهم وتربيتهم ومركزهم قادرين على مقاومة دوافعهم نحو الجريمة ... » (١)

ويلاحظ كيف أن جازو يربط فى هذه الفقرة الأخيرة بين جسامه المسؤولية الادبية وجسامه العقوبة فيطالب أن تتناسب العقوبة من ناحية

شدتها مع جسامته هذه المسئولية التي لا تمثل وحدها مدى جسامته الخطر الذي قد يمثلته الجاني على الهيئة الاجتماعية . وجسامته خطر الجاني لا ينبغي أن تختلط مع جسامته الضرر الذي سببته الجريمة للمجنى عليه فإن هذا الضرر سواء أكان ماديا أم أدبيا ، وحالا أم مستقبلا ، اعتبار موضوعي مستقل عن جسامته العقوبة التي ينبغي أن تقاس على جسامته الخطأ الصادر من الجاني بمقدار ما يكشف عن خطورة هذا الجاني على الهيئة الاجتماعية . أما الضرر الذي لحق المجنى عليه فله دوره فحسب عند تقدير التعويض المدني لا عند تقدير العقوبة بمعرفة الشارع أو القاضي .

أما ما يثيره الفقيه جازو من أن المجرم المعتاد الاجرام يتمتع بمسئولية أدبية أدنى من المجرم البادئ - بصرف النظر عن مدى خطورته على الهيئة الاجتماعية - فهذه مشكلة محل نقاش جدى حتى بين أنصار هذه المدرسة النيوكلاسية التي انبثقت عنها في الواقع جملة مدارس ذات اتجاهات متنوعة قد لا يجمعها سوى ضابط مجرد محاولة التوفيق بين شتى الاعتبارات الكثيرة الدقيقة التي ينبغي مراعاتها عند محاولة رسم سياسة ناجحة للتجريم والعقاب مستمدة من أسس واقعية علمية .

\* \* \*

وفي تأييد نفس هذا الاتجاه في محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار بوجه عام يقول الدكتور محمد مصطفى القللى : « طال الجدل والأخذ والرد بين دعاة المذهبين السابق الذكر ، وتشعبت حولهما النظريات المختلفة كما قدمنا . ولكل من المذهبين نصيب من الصحة ، وإنما الذي يعاب على كل منهما التغالى في وجهة نظره ، والحقيقة وسط بينهما . فمن التغالى الخاطئ أن يقال بأن الإنسان يأتى تصرفاته بإرادته وحدها وأنه هو الحكم المطلق . فالدوافع المختلفة شخصية وغير شخصية لها بلا شك تأثير في إرادته وحملها على سلوكه طريق آخر .

كذلك بالعكس من التغالى أن يقال بأن الإنسان يأتى تصرفاته تحت حكم الدوافع والعوامل المختلفة وأن إرادته ما هي الا منفذة لحكم هذه العوامل وأوامرها . فالأصل أنه ما دام عاديا في تكوينه العقلى فإنه يميز النافع والضار وأن إرادته تستطيع ولو الى حد ما أن تقاوم الدوافع نحو الطريق الضار ، واذن فمتى قصر في هذه المقاومة يعد ملوما وبالتالي يستحق الجزاء .

ثم أنه من الخطأ أن تتناسى الشعور العام في نفوس الناس وهو أن المجرم ما دام سليما في تكوينه العقلى يجب أن يجازى على جرمه . هذا الشعور بوجود إقامة العدل وعقاب الجاني زاجر له قيمته سواء بالنسبة

للجاني أو بالنسبة لغيره من الأفراد . ومن الخطأ أن يشعر المجرمون بأنه قد زال عن الجريمة صفة الذنب ، وعن العقوبة صفة التكفير والجزاء ، وأن يعتقدوا أنهم سيعاملون كمرضى تتخذ معهم وسائل لا تحط من قدرهم أو تشينهم في عيون الناس الآخرين . وإنما ترمى الى مجرد اصلاحهم والعناية بأمرهم .

على أنه من جهة أخرى مع التسليم بانعدام مسئولية بعض المجرمين أو تخفيفها لما في عقولهم أو نفوسهم من شذوذ أو ضعف فليس هناك ما يمنع من اتخاذ وسائل الاحتياط اللازمة للوقاية من شرهم كما ينادى بها أصحاب المذهب الواقعي ( أى الوضعي ) .

لهذا كله نجد أن كلا من المذهبين قد تطور وسلم أنصاره بشيء مما يقول به المذهب الآخر . ولهذا رأى بعض العلماء الجنائيين أن من المصلحة التوفيق بين تلك المذاهب والنظريات المختلفة ، بأن تترك الخلافات الجدلية بين النظريات جانبا . وأن تتضافر قوى سائر المشتغلين بالمسائل الجنائية بغض النظر عن الأصول الفلسفية التي يدنون بها . في سبيل الوصول الى حلول علمية ناجحة في كبج الاجرام (١) « ...

وفي تأييد نفس هذا النظر يلاحظ الدكتور السعيد مصطفى السعيد « أن المتيقن في هذا الشأن هو اعتقاد الجمهور في حرية الإرادة وأن الانسان حر في أعماله ، وعليه أن يقدر نتائجها ويختار منها ما يراه صالحا على أن يقدم عنه حسابا . وفي هذا الاعتقاد مصلحة كبرى للجماعة في كونه يحفز الأفراد الى محاولة انتهاج السبيل القويمة وتجنب سبيل الجريمة . ثم ان في التسوية بين العاقل والمجنون في المسئولية ( حسبما تذهب اليه المدرسة الوضعية الإيطالية ) قضاء على فكرة العقوبة وتجريدا لها من أحد أغراضها الرئيسية وهو زجر غير المجرم ما دامت ستتخذ ضد أشخاص لا يفقهون معنى الزجر ، وبذلك تنقلب الى مجرد اجراء للوقاية من شخص المجرم ، ويستتبع ذلك تفسير الشعور نحو الجريمة في ذاتها ، فبدلا من أن يكون شعور استنكار لفعلة ، يصير عطفا ، وفي هذا من الخطر على مصلحة الجماعة ما فيه .

والواقع أن في كل من المذهبين كثيرا من التفالي في ناحية ، وفي كل منهما وجه من الصحة . فمن تعالى أن يقال أن الانسان هو الحكم المطلق في تصرفاته ، وأن ارادته حرة مطلقة في تكييف أعماله ، فمما لا شبهة فيه أنه يخضع لكثير من المؤثرات والدوافع التي تختلف باختلاف الأشخاص والظروف . ومن ناحية أخرى من التفالي أن يقال أن الانسان في أعماله

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » صفحة ١٧ - ١٩ .

المختلفة ليس الا مجرد آلة مسخرة وليس لارادته دخل في توجيه اعماله ، فهو يحتفظ بقدر من حرية الارادة يستطيع ان يغالب به الدوافع التي تدعوه الى ارتكاب الجريمة ، فاذا ما ارتكبها كان ملوما بالقدر الذي يستحق عليه الجزاء .

وهذا القدر من حرية الاختيار ، وهو يختلف باختلاف الاشخاص والظروف ، يكفي لتأسيس المسؤولية الجنائية على اساس المسؤولية الادبية ، كما يكفي لتبرير العقوبة من حيث العدالة . فاذا امتنع الاختيار فلا محل للمساءلة . وهذا لا يمنع من اتخاذ ما يلزم من التدابير ضد من يرتكب الجريمة من فاقدى الادراك ممن يبدو منهم الخطر على مصلحة الجماعة ، على ان يكون مقصودا بها منعهم من فعل الشر ، وأن تكون خالية من معنى العقوبة (١) .

ولهذا النظر اصوله في الشرائع العقابية المعاصرة كما قلنا ، وهي في جملتها لا تتطلب - لتوافر المسؤولية - مجرد اسناد الجريمة اسنادا ماديا الى صاحبها ، وسواء اكان هذا الاسناد المادى مفردا ام مزدوجا (٢) ، بل تتطلب فيها ايضا توافر الاسناد المعنوى ، أى اسناد السلوك الاجرامى الى انسان متمتع بحرية الاختيار ولو جزئيا الى جانب تمتعه بالادراك أو التمييز ولو جزئيا . فاذا انتفى الاختيار أو الادراك فلا مسؤولية ، ومن باب اولى اذا انتفى كلاهما . وذلك حتى في الشرائع ذات الصبغة الماركسية التي كانت تعتبر الجريمة نتاج النظام الرأسمالى كما يقول كارل ماركس ، والتي أصبحت في اتجاهاتها الحديثة تميل - على ما لاحظته الأستاذ سانيكى Sawicki عميد كلية الحقوق بجامعة وارسو - تتجه بشكل واضح نحو آراء المدرسة النيوكلاسية في تمسكها بمفهوم المسؤولية وفقا لخصائصها الأصلية القائمة على الاسناد وعلى الاثم (٣) .

### بعض انصارها من الايطاليين

هذا وقد أصبح لهذه المدرسة النيوكلاسية انصارها حتى في ايطاليا موطن المدرسة الوضعية ، حيث ظهر عدد من كبار الجنائيين الذين يميلون الى عدم التحيز الى فلسفة الحرية المطلقة في الاختيار ، وفي نفس الوقت الى عدم التحيز لفلسفة القدرية المطلقة ، وان كانت تتميز آراؤهم بطابع علمى واقعى لا يختلف كثيرا عن طابع المدرسة الوضعية ذاتها .

(١) من « الاحكام العامة في قانون العقوبات » ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٢) راجع ما سبق في ص ١٢٥ - ١٢٨ من السببية في التشريع الوضعى .

Session d'Etude de Strasbourg sur la responsabilité pénale. (٣)

Rev. Dr. Pen. Crim. 1958 p. 858.

ومن هؤلاء نذكر الأساتذة اليميناء Alimena في مؤلفه عن « حدود المسؤولية الجنائية ودرجاتها » (١) (١٨٩٤) ، وكرنفالي Carnavale في مؤلف عنوانه « مدرسة عقابية ثالثة للقانون الجنائي في إيطاليا » (٢) (١٨٩١) . وتتميز مدرستهما برفض بعض المبالغات التي قال بها لومبروزو عن التكوين الطبيعي لبعض الجناء ، وتلك التي قال بها فرى عن الدور الكلي للعوامل الاجتماعية في صناعة المجرم والجريمة .

ونذكر منهم أيضا مؤسسي « المدرسة الفنية القانونية » (٣) من أمثال الأساتذة ساباتيني Sabatini وماساري Massari وروكو Rocco وهم واضعو قانون العقوبات الإيطالي الصادر في سنة ١٩٣٠ وقد اتجهوا فيه الى ما يفاير تماما آراء لومبروزو وفرى ، واستعادوا الأساس التقليدي للمسؤولية الجنائية وهو حرية الاختيار بصفة أصلية .

ولم ينكر هؤلاء الوظيفة النفعية للعقوبة في الردع العام ، لكنهم لم يغفلوا في نفس الوقت ما أشارت به المدرسة الوضعية من العناية بتنوع العقاب طبقا لفئات الجناء ، ومن العناية بالتدابير الوقائية للجريمة . وطريقتهم تعد أصدق تعبير عن الفقه الجنائي المعاصر الذي لا يزال يحاول جاهدا التوفيق بين أصول المدرستين التقليدية والوضعية ، وهو في الواقع أقرب الى فقه المدرسة التقليدية منه الى فقه المدرسة الوضعية .

فهذا الفقه لا ينكر حرية الاختيار كمبدأ أساسي يقع وراء المسؤولية الجنائية وفي نفس الوقت يسلم بجدوى البحث المتواصل الواقعي في العوامل الكامنة وراء السلوك الإجرامي بوجه عام ، حتى ولو انتهى التسليم بهذه العوامل الى التسليم بوجود قيود كثيرة لا يستهان بها ترد على هذه الحرية .

وهذه القيود تقتضي مرونة ضخمة من جانب الشارع والفقيه والقاضي في تفهم مدى هذه المسؤولية ، وفي تحديد رسالة العقاب في وظيفة الردع العام والخاص معا . كما تقتضي مرونة لا تقل ضخامة في قبول تدابير كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد قد يتضمن معنى عقاب الجاني كما قد يتضمن معنى الوقاية من الجريمة ، ومن الحالة الخطرة التي قد تتكشف عنها الجريمة ، وغير الجريمة من اعتبارات متنوعة . ولهذا الفقه صداه في الشرائع المعاصرة بصور متفاوتة في

Alimena, I limiti della responsabilita penale (١)

Carnavale, Una terza scuola di diritto penale in Italia. (٢)

- scuola tecnico — giuridica. (٣)

( م ٢٢ — التسيير والتخير )

مدى قوتها ووضوحها . كما أن له صده في قرارات وتوصيات المؤتمرات الجنائية الدولية ، وفي نشاط الجهات المعنية بالقانون الجنائي وشتى فروعه .

#### عن موقف جرسبيني

وهذه المرونة نجدها مثلا في آراء العلامة فيليبو جرسبيني F. Grespigni ( توفي في سنة ١٩٥٧ ) وهو يعد من أنصار المدرسة الوضعية الإيطالية لكنه - بحسب تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيغى الذى يعرض هذا الاتجاه في جملته - « يحاول أن يرسم حدودا لاتجاه جديد داخل اطار المدرسة الوضعية يؤكد فيه بعض الاسس التى قامت عليها هذه المدرسة ، ويفتح فيه باب التخطى عن التعصب لكل ما اعلنته فينادى بإمكانية التسليم ببعض المبادئ التى تنادى بها المدارس الأخرى في حدود معينة . ويطلق على هذا الاتجاه تسمية « الاتجاه الفنى - العلمى » L'Indirizzo Tecnico - Scientifico فهو اتجاه « علمى » لأنه لا يؤسس على أفكار فلسفية ، وإنما يؤسس على ما يخلص اليه العلم . كما أنه « فنى » لأنه يشير الى أن وظيفة العقوبة ليست اعادة التوزيع على أساس أخلاقى وإنما هى مجرد وسيلة لنفاية ، فهى أداة تستخدم أحسن استخدام طبقا لقواعد فنية تجعلها أهلا لتحقيق غايتها ، دون النظر في ذلك الى الجوانب الفلسفية أو الجوانب الدينية التى تقوم عليها العقوبة (١) .

وتتحصل النقاط الرئيسية التى يستند عليها هذا الاتجاه « الفنى العلمى » - حسبما أوضح الفقيه جرسبيني - فيما يلى :

١ - التمسك بقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه حتى لا يعود الى ارتكاب الجريمة مرة أخرى، دون صرفها الى المنع العام ، ويتحفظ الفقيه جرسبيني فيضع شرطا لهذه الوظيفة وهو أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية . أما اذا كانت الجماعة تبتاز ظروفًا استثنائية ، كحرب أهلية أو كحرب مع دولة معادية ، فالمنع الخاص فى مثل هذه الظروف يحول دون أن تحقق العقوبة غايتها من الدفاع الاجتماعى ، لهذا يجب أن تعدل وظيفتها بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام ، وذلك باخافة الكافة منها حتى لا يقلموا على الاجرام فى ظروف تركز الجماعة فيها جهودها لانهاء هذه الحرب الأهلية أو لكسب الحرب مع العدو .

Florian : La parte generale del diritto penale, Milano 1934(١)

Grespigni : Diritto penale italiano p. 105 SS.

والى جانب هذا يعلن الفقيه جرسبيني ان تعاليم المدرسة الوضعية لا تحول دون الجمع بين وظيفتى المنع الخاص والمنع العام للعقوبة فى الظروف العادية . فالمنع الخاص كما أسلفنا القول ينصرف الى اصلاح الجانى حتى لا يعود للجريمة ثانية ، وهذا هو محور فلسفة المدرسة الوضعية ، بينما ينصرف المنع العام الى الجانب الاخلاقى للعقوبة ويتمثل فى اشباع شعور الجماعة بالعدالة ، فضلا عن انصرافه الى اخافة الكافة لكى لا يقدموا على ارتكاب جريمة من نفس النمط .

ولدى جرسبيني انه يشترط لكى نجمع بين هاتين الوظيفتين للعقوبة ان يتحقق الجانب الاخلاقى أو الاجتماعى للعقوبة بطريقة « موضوعية » لا شخصية . لهذا يؤثر هذا الفقيه وصف « اعادة توزيع العدالة بطريقة موضوعية » بأنها « اعادة توزيع له طبيعة قانونية - اجتماعية » **retribuzione Siuridico - Sociale** . وذلك لأن سلوك المجرم يتعارض مع قاعدة من القواعد الاخلاقية تعارضا يترتب عليه أثر قانونى يتمثل فى اخضاع المجرم لاحد الاجراءات قسرا . يسلم جرسبيني بإمكانية الجمع بين وظيفتى العقوبة لأن فى اعادة التوزيع موضوعيا ما يتضمن ردعا عاما من شأنه أن يؤكد للعقوبة صفتها كوسيلة دفاع عن الجماعة .

٢ - كما يسلم جرسبيني بأن الاتجاه الفنى - العلمى الذى أشرنا اليه يدخل فى عداد أنواع العقوبات ، ذلك النوع من العقوبات الزاجرة ، دون الاكتراث بما يراه أنصار المدرسة التقليدية من أن هذا النوع من العقوبات ذو طبيعة أخلاقية شخصية ( لا موضوعية ) ، ودون الاكتراث بقولهم أنه نتيجة لاعتناق مبدأ حرية الاختيار الذى لا تسلم به المدرسة الوضعية ، اذ أن هذا القول من جانب أنصار المدرسة التقليدية يجب ألا يقف حجر عثرة فى سبيل الالتجاء الى العقوبات الزاجرة اذا كان الدفاع الاجتماعى يستدعيها ، أو اذا كان سعيها وراء البحث عن وسيلة أكثر جدوى لتقويم المجرم يستدعى الالتجاء اليها .

٣ - ويؤكد جرسبيني أن الاتجاه الفنى - العلمى يقف موقفا ثابتا لا يتزحزح عنه بالنسبة لفكرة الخطورة الاجرامية باعتبار الجريمة - ولا شئ غيرها - هى الجانب المفترض لهذه الخطورة . وفى سبيل ذلك يوضح جرسبيني الفرق بين عناصر الحكم على شخصية ما بأنها خطرة ، وعناصر وصف شخص ما بأنه مجرم . فالخطورة تستند الى الأفعال غير الاخلاقية الصادرة عن الشخص ( وقد نصت المادة ١٣٣ ق ع ايطالى

- ٣٤٠ -

على عناصر الخطورة الاجرامية ) ، بينما يستلزم وصف شخص ما بالاجرام أن ننظر الى ما صدر عنه من جرائم .

٤ - وقد أعلن جرسبيني أن من الأوفق عدم اقتحام المجالات الفلسفية بحثا عن سند فلسفى للمسئولية الجنائية ( وهو مبدأ الجبرية لدى أنصار المدرسة الوضعية ) . وفى هذا ينهج جرسبيني نهج القطب الثانى للمدرسة الوضعية وهو العلامة جاروفالو الذى اكتفى برأى وسط أعلن فيه أن ارادة المجرم تحد منها العوامل المختلفة دون أن تعدنها اعداما تاما وبدون التحيز لمذهب فلسفى معين .

٥ - ويعلن جرسبيني أن الاتجاه الفنى - العلمى لا يحول دون الأخذ بالعقوبة الزاجرة الى جانب التدابير الواقية بحيث تطبق الاولى على فئة من المجرمين لا سبيل الى تقويمهم الا بها ، بينما تطبق التدابير الواقية على مجرمى فئة أخرى لا تجدى العقوبة شيئا فى اصلاحهم وتقويمهم ، أى فى المنع الخاص ...

٦ - ويرى جرسبيني أن الاتجاه الفنى - العلمى لا يمانع فى الاتجاه الى التدابير المقيدة للحرية اذا كان المقصود منها فقط هو دراسة شخص الجانى ولا غرض آخر سوى هذه الدراسة ، وذلك لأن من شأن ذلك أن نقف على بيانات تفيد فى تحديد حالته الاجرامية وتعيين الفئة التى ينتمى اليها . ولكن هذا الفقيه يتحفظ فيعلن أن الوقت لم يحن لتنفيذ هذه الفكرة التى تخدم دراسة الانسان المجرم .

٧ - ويعلن جرسبيني أنه ينبغي على أنصار المدرسة الوضعية الا يتقيدوا بمذهب فلسفى معين ، بل ويحل لهم أن يمتنعوا ما يشاءون من مذاهب حتى ولو أدى الأمر الى اعتناق نظام مغاير ويضرب مثالا لذلك ما حدث للعلامة جاروفالو ( أحد مؤسسى الاتجاه الجديد ، على حد تعبير جرسبيني ) الذى ظل طول حياته روحانيا وكاثوليكييا طيبا .

٨ - وفتح جرسبيني التسامح ازاء أفكار أخرى رأى أنه لا لزوم لانكارها ، فأعلن أنه لا لزوم لانكار حرية الارادة ولا لزوم لانكار التفرقة بين الاشخاص الذين يمكن الاسناد اليهم من الناحية المعنوية وهؤلاء غير المسند اليهم . ولا لزوم لانكار اعادة التوزيع الاخلاقى والشخصى كوظيفة تقوم العقوبة بأدائها ، بشرط أن نضع فى تقديرنا أن اعادة التوزيع على هذا النحو ليس واجبا على القاضى الجنائى . ولدى جرسبيني أن مثل هذه الافكار لا تتنافى وفكرة الدفاع الاجتماعى ، بل وقد تسهم فى حل كثير من المسائل .

٩ - ويختتم جرسبيني - العلامة بعيد النظر - شرحه لهذا الاتجاه الفنى - العلمى برسم حدود للعقوبة بحيث لا تتعارض مع الأخلاق أو الدين داخل الدولة « (١) .

### تقدير موقف جرسبيني

وهكذا يمكن القول بأن آراء جرسبيني تبدو أقرب ما تكون الى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار ، بل لعلها في هذا الشأن أقرب الى المدرسة التوفيقية أو النيوكلاسية منها الى المدرسة الوضعية التى ينتمى اليها . ولكن ثمة نقدا هاما يمكن أن يوجه الى بعض جوانب بنيانه العقابى التى يبدو أنه لا يزال متأثرا فيها أكثر مما ينبغى بفلسفة المدرسة الوضعية الإيطالية . فجرسبيني - كما رأينا - يفتح باب التسامح في موضوع الجبر والاختيار « لأنه لا لزوم لانكار حرية الإرادة » لكنه يصر مع ذلك على أن « يقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه دون صرفها الى المنع العام ، وبشرط أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفًا عادية ، أما في الظروف الاستثنائية كالحرب ... فيجب أن تعدل وظيفة العقوبة بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام » .

وهنا يقع جرسبيني في تناقض واضح ، وقيم تفرقة لا يمكن اسنادها الى أى أصل فلسفى صحيح بين وظيفة العقوبة في الظروف العادية ووظيفتها في الظروف الاستثنائية . وظيفة تفترض أن ثمة إرادة حرة ترتدع في الظروف الاستثنائية ، ولا يمكن أن ترتدع - أو لاوجود لها أصلا - في الظروف العادية ... فهل من طبيعة الظروف الاستثنائية أن تصنع حرية الإرادة التى يصح أن ترتدع ؟ ! .. ثم انه بتسليمه بأن العقاب في الظروف الاستثنائية يمكن أن يحقق وظيفة الردع العام على النحو المطلوب انما يسلم - بطريقة مباشرة ولكن غير مقصودة - بصحة توافر حرية الإرادة ووظيفة الردع العام في الظروف العادية مهما حاول انكار هذه الوظيفة الأخيرة .

وهذه التفرقة - التى ليس لها ما يبررها فلسفيا - انقباد اليها جرسبيني متأثرا ولا ريب بالاتجاه السائد في المدرسة الوضعية نحو انكار وظيفة الردع العام من أساسها كأصل عام من أصولها مع امكان التسليم بوظيفة الردع الخاص في كافة الظروف ، وهذا تناقض فلسفى عرضنا

(١) من « القامدة الجنائية » للدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيغى ص ٢٢٠ - ٢٢٣ . وهو يحيل القارئ الى Giespigni, Loc. cit. وإلى الدكتور رمسيس بهنام في « القسم العام » ص ١٣٠ وما بعدها .

لنقده في موضع سابق (١) .

وفي الواقع ان أية تفرقة بين « ردع عام » و « ردع خاص » ، أو بين ودع في ظروف عادية وردع في ظروف استثنائية يعوزها سندها الفلسفي في جميع الأحوال ، وسواء اذا أنكرنا حرية الاختيار أساسا كما تفعل المدرسة الوضعية ، أم اذا سلمنا بها في صورة متسعة كما تفعل المدرسة التقليدية ، أم في صورة نسبية كما تفعل هذه المدرسة التقليدية الجديدة . وكل ما يمكن التسليم به في هذا الشأن هو أن وظيفة الردع بكل صوره واحدة في ماهيتها ، وأنها - اذا سلمنا بأية درجة من درجات الإرادة - وظيفة حقيقية للعقوبة وان كانت تتفاوت فحسب في مدى وضوح أثرها من مجتمع الى آخر .

فهذه الوظيفة تتفاوت في مدى وضوح أثرها بحسب تفاوت بنى البشر في قوة إرادتهم ، وفي مدى خوفهم من العقاب ، وذلك يتوقف بدوره على مدى تأثرهم بالقيم الاجتماعية الصحيحة والخاطئة معا ، وعلى مدى خضوعهم للعواطف والانفعالات التى تختلج بها نفوسهم ، وبوجه عام للظروف والملابسات التى قد تحيط بهم .

ولذا تتوقف وظيفة الردع العام على مدى ارتباط التشريع الجنائى بمشاعر المجتمع ، وبالقيم الاجتماعية السائدة فيه ، بالإضافة الى مدى انساقه مع النوايس الخلقية الطبيعية . ومن ثم فان نجاح وظيفة الردع العام كثيرا ما يتوقف على أسلوب الشارع في مواجهة مشكلة الجريمة والتوفيق بين هذه المواجهة والاعتبارات التى ذكرناها ، وبالتالي فان كيفية صياغة النصوص لا تكاد تمثل صعوبة تذكر ، إنما الصعوبة الحقيقية هى في أن الشارع الناجح ينبغى أن يكون مفكرا اجتماعيا وإضا فقيها مقتصدرا اذا أريد للتشريع أية درجة من النجاح عند الارتطام بأرض الواقع العملى .

كما تتفاوت وظيفة الردع هذه - في كل صورها - بحسب تفاوت بنى البشر في نمو ادراكهم ، وهو يسير في اتجاه عكسى مع قوة إرادتهم ، لا مع صدق نظرتهم الى الأمور أو مع نقاء عواطفهم وانفعالاتهم . بل هو يتفاوت حتى بحسب الذكورة والأنوثة حيث تبدو إرادة المرأة بوجه عام أقوى من إرادة الرجل ، وان كانت بطبيعة الحال أضعف منه اقداما خصوصا في مجال الجريمة .

وهذا التفاوت من شأنه أن يظهر وظيفة الردع الخاص لبعض المشتغلين بالعلوم الجنائية أقوى أثرا من وظيفة الردع العام - وهى تتفاوت

### - ٣٤٣ -

حتما بدورها - ، كما قد يظهر وظيفة الردع العام في الظروف الاستثنائية أقوى أثرا مما هي في الظروف العادية . ولعل في هذا التفاوت الضخم في قوة الأثر - لا في صحة مبدأ الردع - ما قد يبرر وجهة نظر جرسبيني واضرابه عندما يحاولون أن يقيموا أسسا واقعية للتشريع الوضعي ، ولكن من المتعذر تماما أن نسلم بأن هذه الأسس تستند الى حقائق عامة ينبغي التسليم بصحتها ، أو أن التسليم بصحتها الى النهاية يصل دائما الى نتائج صحيحة ونافعة من الناحية الواقعية .

وذلك لأنه من الناحية الواقعية ينبغي أن يعتبر الارتداع او الوازع حقيقة وجدانية ، أيا كان مصدر هذا الوازع : الخوف من عدالة الأرض أم من عدالة السماء . وحتى من يرفض الإيمان بعدالة السماء نجده مضطرا لأن يقبل الإيمان بأن من مصلحة الخاصة أن يسيطر - ولو بعض سيطرة - على شهواته وغرائزه لمصلحة سعادته واطمئنانه ضميره ، واحترامه أمام نفسه وأمام المجتمع . وهو حتى أن فشل في تحقيق هذه السيطرة الى الحد المطلوب - كما هو الشأن غالبا - فالاحساس موجود على أية حال ، وما كان ليجد لولا أن هناك إرادة حرة يمكنها - ولو في نطاق مقيد بقيود كثيرة - أن تقبل التوجيه الصالح أو الطالح ، وأن ترتبط بوازع اجتماعي أو ديني أو وجداني أو عقلي .. وازع لا يتوقف على حرب أو على سلم ، وغير مرتبط بظروف دون غيرها . وهذه هي بعينها شهادة الوجدان التي يعتبرها لقيف من الفلاسفة أقوى دليل على صحة حرية الإرادة .

وعلى أية حال فإن جرسبيني - كما رأينا - يحاول التحرر من فلسفة القدرية المطلقة - والاقتراب - ولو الى حد ما - من فلسفة حرية الإرادة ، وهو ما يجعلنا نلحقه بهذا الاتجاه الجديد من محاولة التوفيق بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة . وهو في تحرره متحفظ الى حد أنه ينصح بعدم التقيد مقدما بمذهب فلسفي معين في هذا الشأن ، ولكنه في نفس الوقت قد تقيد فعلا بالألّا ينكر توافر الإرادة الحرة ، ولو على وجه ما ، وهو ما يصح أن يعد منه انحيازا الى فلسفية معينة لمحاولة التوفيق بين الحرية والجبرية ، هذا التوفيق الذي لا يسع المنصف الا تأييده .

وعلى هذا التأيد تدور ابواب هذا البحث برمتها في محاولتها رد هذا التوفيق الى أصوله الفلسفية الاولى عن طريق تحقيق الترابط المرجو بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون من جانب ، فضلا عن الترابط المرجو بين الحلول الوضعية وبين هذه الفلسفة بشقيها من جانب آخر .. هذا الترابط المرجو بين الفلسفة والعلم الذي دافعنا عنه في الباب الاول وقلنا أنه لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم الوضعي أيضا .

## المبحث الثالث

### أيهما أقوى

#### دور الإرادة أم غيرها من العوامل ؟

هنا تساؤل لابد أن يثار ، وهو أنه مع التسليم بتوافر حرية الاختيار كمبدأ أساسى ، وفى نفس الوقت بسائر الظروف المادية والشخصية بوصفها عوامل محركة للسلوك الإنسانى ، هل يمكن توزيع المسئولية بين هذا وتلك بنسب عادلة محددة ؟ وهل ينبغى بالتالى أن تكون الغلبة لدور الإرادة على هذه الظروف الخارجة عنها أم لهذه الأخيرة على دور الإرادة ؟

ينبغى أن يلاحظ ابتداءً أن دور الإرادة فى ذاته يتفاوت تفاوتاً ضخماً بحسب قوة هذه الإرادة أو ضعفها . والإرادة تعمل بوحى من الإدراك المكتسب والموروث ، وهذا يتفاوت بدوره تفاوتاً كبيراً بين إنسان وآخر . والإدراك يعمل بوحى من الغرائز ، وهذه تتفاوت بدورها بحسب مدى تطورها واتجاه هذا التطور ، وبحسب مدى تهذيبها واتجاه هذا التهذيب . وقد تتحكم فى الغرائز إلى مدى أو إلى آخر القيم الخلقية والروحية التى قد ترتبط بها الذات بحسب تاريخها العريق ، وبحسب ظروف الزمان والمكان . .

وإذا كان دور الإرادة يتفاوت من إنسان إلى آخر بسبب تداخل عوامل عديدة لا يمكن أن يحيط بها الحصر ، فإن دور الظروف الاجتماعية المحركة لهذه الإرادة - وهى تتفاعل معها أبداً - يتفاوت كثيراً بين جان وآخر مشتركين فى نفس الواقعة ، وبين واقعة وأخرى قد يرتكبها نفس الجانى ، ومن باب أولى إذا تعددت الوقائع والجناة .

#### موقف أوجست كونت

وتعدد هذه العوامل المحركة للأجرام يبرز مدى صحة ما كان ينادى به أوجست كونت A. Comte قطب الفلسفة الوضعية من أن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت لا تعمل فقط بأسباب طبيعية ، بما أنها تحدث أو يمكن أن تحدث بإرادة الإنسان . إلا أن لها مع ذلك بهذه الأسباب روابط ثابتة . وأنه إذا أريد أن تبنى العلوم الاجتماعية على أساس متين يجب تدعيمها بالعلوم الطبيعية أى العلوم التى تدرس طبيعة الإنسان والعالم المادى الذى يسدل فيه نشاطه . فكما أن العلوم الطبيعية قد تكونت بفضل الطرق والأساليب القياسية التى تستبعد التصورات الخيالية والأفكار النظرية التى عاش عليها العقل البشرى زمناً طويلاً ،

كذلك لا يمكن تقدير النجاح للعلوم الاجتماعية الا اذا طبقت في دراستها طرق المشاهدة والاستنتاج العلمى .

وقد نتجت عن هذا فكرتان لتطبيقهما اثر عظيم في تجديد معارف الانسان ، وهما ضرورة استناد العلوم الاجتماعية الى العلوم الطبيعية واهمية تطبيق طريقة المشاهدة والملاحظة على دراستها . وما كان للقانون الجنائى ان يتخلص من تأثير هاتين الفكرتين ، بل طبقت فيه منذ عهد قريب طريقة المشاهدة على دراسة الجرائم والعقوبات .

وقد دل الاختبار على ان وقائع العالم المادى مرتبطة بعضها ببعض بقوانين لا تقبل التغيير سواء فى ذلك عالم الأجسام الحية من حيوان ونبات وعالم الأجسام غير الحية . وبعبارة اخرى لابد أن تكون هناك رابطة بين كل ظاهرة طبيعية والظروف التى تحدث فيها . وقد جرى البحث فيما اذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية . وكان الاعتقاد السائد فيما مضى أن هناك فرقا بين الوقائع الطبيعية والوقائع الاجتماعية من هذه الوجهة ، لان الانسان وهو العامل الأساسى فى الوقائع الاجتماعية يتمتع بالحرية فى أعماله ومن ثم تكون هذه الوقائع نتيجة التحكم والصدفة .

ولكن هذه الآراء قد طرأ عليها الآن تغيير جوهري . فقد دلت المشاهدات والأبحاث العديدة على أن الوقائع الاجتماعية مرتبطة هى أيضا بروابط ثابتة وخاضعة لنواميس تحدد نظام تتابعها أو اقترانها ببعضها ، وأصبح من المقرر الآن أن الجريمة لا تظهر فى عالم الوجود كممثل يرتكبه الجانى من تلقاء نفسه نتيجة فساد شخصى فى أخلاقه ولا صصلة له بطبيعة الشخص والوسط الذى يعيش فيه . بل كل شئ يدل بالعكس على ارتباط هذا العمل بصفات الجانى وعلى تأثير الوسط على حدوثه . فيكفى ملاحظة الوقائع اليومية للاقتناع بأن هناك شيئا من التطابق بين طريقة سلوك الشخص وتكوين أعضائه ، ويكفى ملاحظة الحوادث اليومية أيضا للعلم بأن أشخاصا من تكوين واحد يجوز أن يختلف سلوكهم اذا كانوا خاضعين لتأثير أوساط مختلفة .

فيجب إذن فى تقدير الاجرام كما يجب فى تقدير كل ظاهرة اجتماعية أن يقام وزن لعاملين : الشخص والوسط . على أن هذا أسلوب بسيط من أساليب التحليل ، اذ الحقيقة أن الظواهر الاجتماعية هى مسائل مركبة معقدة وإن القوانين التى تسيرها لا يمكن تعيينها الا بملاحظة الأشخاص والطوائف كل منهم على حدة . ومقارنة هذين الطرفين الواحد بالآخر واستخراج بعض وقائع عامة من هذه المقارنة تحدث وتتجدد

بانتظام وتسمح باستنباط بعض قوانين عامة من بين الأعمال الشخصية .

ولما كانت الجريمة عملا اجتماعيا يرتكبه الفرد ، فقد وجبت دراسة الجريمة لا من الوجهة النظرية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل من الوجهة العملية ببحث طبيعة شخص المجرم مباشرة ومقارنة النتائج التى يؤدى اليها هذا البحث بالتى يؤدى اليها بحث الاشخاص العاديين وبحث المعتوهين . وهذا هو الاتجاه الذى يوجه اليه العلماء جهودهم الآن اذ يقومون يوميا بمشاهدات دقيقة فيلاحظون صفات المجرمين الطبيعية والعقلية والاخلاقية ويدونون كل ذلك فى مذكرات ثم يقومون بجمع النتائج التى يحصلون عليها بهذه الطريقة ويصلون بذلك الى تسطير ما يسمى بعلم طبائع الجناة *Anthropologie criminelle* (١) « .

#### بعض العوامل المحركة للارادة

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن تناول جميع العوامل المحركة لارادة الجانى الى سلوكه الاثم ، ولكن لا ينبغى أن يضيق من القول بأن البحث فى هذه العوامل ادى الى ظهور أنواع شتى منها يمكن تأصيلها فى ثلاثة أنواع رئيسية :

( أ ) فاماننا ابتداء العوامل الاجتماعية التى تحيط بالجانى مثل البيئة التى ولد فيها والتى يعيش فيها . وهذه العوامل وثيقة الصلة بالانظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة ، وفيها تتفاوت طبيعة الحال الظروف الملائمة لصناعة الجريمة والمجرم ولتوجيههما فى اتجاهات معينة دون أخرى .

(ب) ثم هناك العوامل الطبيعية وبوجه خاص جغرافية الاقليم والطقس ، ولها هى الأخرى دورها المحسوس الذى يؤيده كثير من الاحصائيات فى توجيه الجريمة وتهيئة أسبابها وتحديد أنواعها .

(ج) ثم هناك العوامل الشخصية مثل جنس الجانى وسنه ووراثته وتركيب أعضائه . وبعض هذه العوامل موروث ، وبعضها الآخر مكتسب ، وبعضها الثالث عارض .

وقد اتجهت المدارس الجنائية الحديثة وجهات شتى فى تغليب دور بعض هذه العوامل على بعضها الآخر . ويمكن بالأقل العثور على ثلاث مدارس هامة فى هذا الشأن :

(١) عن « الموسوعة الجنائية » جزء ٥ ص ٤٤٨ - ٤٥٠ .

(١) فهناك المدرسة الاجتماعية *Ecole Sociologique* وهى ترجع دور العوامل الاجتماعية وتنظر الى الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية تحتمها ظروف الوسط الذى يحيط بها وبالجانى (١) .

(ب) وهناك المدرسة الطبيعية *Ecole Anthropologique* وهى تميل الى تغليب دور العوامل الوراثية كالميول النفسية للجانى وطبائعه الموروثة بالإضافة الى بعض العيوب الجثمانية الموروثة التى قد ترتبط فى أذهان بعض الجنائيين بسلوكه الاجرامى (٢) .

(ج) ومنها المدرسة التاريخية *Ecole Historique* وهى ترى ان الموازنة بين بعض هذه العوامل وبعضها الآخر هى مشكلة تطور زمنى وحضارى . فكلما بلغ مستوى الاجرام فى أى مجتمع تطوره الأخير من النواحي الثقافية والاقتصادية كلما وضح تفوق دور العوامل الاجتماعية على ما عداها من عوامل أخرى نابعة من الجنس *Race* أو المناخ أو التكوين الجثمانى أو غيرها . وهذه المدرسة الأخيرة لا تميزها حدود فاصلة عن المدرستين الآخرين ، بل هى تجمع بينهما معا فى محاولة تأصيل تاريخى للعوامل الاجرامية المتنوعة .

وتعدد هذه العوامل المحركة للاجرام ، تعددا يكاد يبدو بلا نهاية ، يؤدي بداهة الى تعذر وضع قاعدة ثابتة فى تغليب دور الارادة على ما عداها من العوامل المحركة للجريمة أو تغليب دور بعض هذه العوامل أو كلها على دور الارادة الانسانية اذا سلمنا بأنها تمثل حقيقة وضعية وفلسفية .

### حرية الارادة بين البيئة والوراثة

ويزداد الامر تعقيدا اذا لاحظنا أن هذا البحث متصل أيضا بدراسات علم النفس الحديث وهى لها دورها أيضا فى الاجابة على هذا السؤال الهام . وبحوث علم الاجرام كبحوث علم النفس لا تزال كلها فى مبدأ الطريق بحيث يصح القول بأن العلم المعاصر لا يملك فى حالته الراهنة أية اجابة تروى القليل .

وفى هذا الشأن يتحدث الدكتور هانزج ايزنك *Hans j. Eysenck* استاذ علم النفس الحالى بجامعة لندن قائلا : « عند بدائة هذا القرن كانت وجهة نظر الوراثة هى السائدة خصوصا بعد جهود المؤلف الايطالى

(١) من انصارها بونجر *Bonger* ، واليانور ، وشلدون جلوك ، ودوركاي ، ولاكساني ، وتارد :

(٢) من أنصارها ديتوليو ، وفيرفك ، واكنز .

س . لومبروزو ، الذى افترض أن كل المجرمين لديهم ميل فطرى الى السلوك الاجتماعى وانهم يتميزون كذلك بسمات فيزيقية معينة .

وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهمج لومبروزو كله هباء . . . فاذا كان المجرمون كما بينا أيضا قبل ذلك ، يميلون الى الحصول على درجات عالية فى الانبساط وفى العصاوية فانه يبدو من المحتمل عقلا أن هناك عاملا تكوينيا له وزنه هو المسئول عن وضعهم الخاص فى اطارنا الوصفى للشخصية . فهل هناك أى دليل مباشر على ذلك ؟

ان الطريقة الواضحة لمعالجة هذه المشكلة ، هى بالطبع طريقة التوائم . وكان أول من استخدمها الباحث الالماني الشهير . ج . لانج J. Lange الذى نشر كتابه المعروف « الجريمة كقدر » فى عام ١٩٢٨ فقد أحصى نزلاء سجون بافاريا فى محاولة للبحث عن مساجين لهم أشقاء توائم فوجد ثلاثين ، ثلاثة عشرة لهم توائم متطابقة وسبعة عشرة لهم توائم أخوية ، ونحن نتوقع الآن وفقا لنماذج بحوث التوائم انه اذا كان للوراثة أثر قوى فى احداث السلوك الاجرامى فان الجانب الأكبر من التوائم المتطابقة سيتجاوب - أى سيكون قد ارتكب جرائم أكثر من التوائم الأخوية . وقد وجد لانج أن التوائم الثانى فى حالة التوائم الثلاثة عشر المتطابقة قد دخل السجن أيضا فيما عدا ثلاث حالات .

أما فى حالة التوائم الأخوية السبعة عشر فقد وجد أن اثنين فقط دخلا السجن بينما ظل الباقون بعيدين عن طائلة القانون . ويؤدى بنا هذا الى النتيجة التالية وهى . . أنه فيما يتعلق بالجريمة فان التوائم الناشئة عن بويضة واحدة تسلك عموما بطريقة مشابهة لاجدال فيها بينما تسلك التوائم الناشئة عن بويضتين سلوكا مختلفا عن بعضها البعض . . .

ومضى لانج ليقارن بين اجرام الاخوة والأخوات العاديين وبين اجرام التوائم الأخوية فيقول : « اذا وجدنا أن التوائم الأخوية قد عوقبت بأكثر مما يحدث فى المتوسط للأخوة والأخوات العاديين ، فاننا يجب أن نعزو ذلك الى اثر البيئة بدرجة أو بأخرى وفقا لدرجة الاختلاف بين ما نتوقعه وبين ما يكشف عنه الواقع . بعبارة أخرى أن الاخوة والأخوات العاديين يجب أن يسلكوا سلوكا اجراميا بنفس القدر الذى يحدث بين التوائم الأخوية لأن اثر الوراثة واحد تقريبا فى الاثنين .

(١) التوائم المتطابقة هى توائم البويضة الواحدة Monozygotic twins ويطلق عليها أيضا التوائم الهوية أو اللدانية . أما التوائم الأخوية فهى توائم البويضات المتعددة Dizygotic twins . وهذه التوائم الأخيرة قد لا يكون الشبه بينها صارخا ، بل قد تتفاوت الصفات فيما بينها، كما تتفاوت بين الأشقاء والعاديين .

فاذا وجد ان نسبة ارتكاب الجرائم بين التوائم الاخوية اكبر فان ذلك قد يرجع الى انهم لما كانوا اكثر تشبها ومولودين في نفس الوقت وهكذا ، فان التوأمين يعاملان معاملة متشابهة من قبل البيئة وبالتالي تزداد فرصتهما في أن يصبحا مجرمين أو يتجنبوا الجريمة معا . وفي تلك الحالة يمكن أن نعزو للبيئة تدخلا معيناً ، الا أن مقارنة لانج قد بينت أن الحال ليس كذلك . ولذلك فقد وصل الى نتيجة انه « في حالة الجريمة لدى التوائم الاخوية لا تلعب البيئة الواحدة الا دورا في غاية الضالة » .

وقد نتساءل لم لم تكن كافة التوائم المتطابقة ذات سلوك اجرامى واحد . فاذا كانت الجريمة قدرا مكتوبا كما يقول لانج فلماذا توجد استثناءات فردية ؟ وتوجد بالطبع عدة اجابات على هذا السؤال . أولا ، يجوز أن يكون التوأم الآخر مجرما أيضا ولكن لم يكتشف امره . فكما بينا من قبل فان كفاءة البحث عن المجرمين ليست متقنة ١٠٠ ٪ . ولا نتوقع بالتالى ونحن نرى الصدفة تلعب مثل هذا الدور الكبير أن يكون الاتفاق بين التوائم كاملا .

وهناك اجابة أخرى يقدمها لانج فقد وجد انه في حالتى التوائم المتطابقة اللتين ثبتتا لديه حيث كان أحد التوأمين فقط مجرما أن الأخ المجرم في كل حالة كان قد تعرض لاصابة شديدة في الرأس . وفي حالة مشابهة أخرى لزوجين متطابقين من التوائم كان أحد التوأمين يعاني من الغدة الدرقية في كل حالة ، وهو مرض يغير الشخصية ولا شك . وقد وجد غالبا أن الاصابة في المخ لها تأثير على الشخص السوى اذ تؤدي أساسا الى تحويل شخصيته في اتجاه أكثر انبساطا . وكذلك فان اضطراب الغدة الدرقية وما يرتبط به من اضطرابات هورمونية في الجهاز العصبى قد تؤدي الى نفس الاتجاه .

لذلك فنحن نرى انه في حالات عدم الاتفاق قد حدث تدخل ولا شك فيه في الجهاز العصبى السليم للتوأم ، وربما هو الذى أدى الى الجريمة ، لذلك فقد تكون هذه الاستثناءات ظاهرة وليست حقيقية . كذلك فان هناك في حالة الاتفاق لدى التوائم الاخوية بعض السمات الملفتة التى يجب ذكرها . ففي احدى الحالات مثلا شك لانج في وجود مرض تناسلى وراثى لدى التوأمين ويقول « فاذا كان ذلك حقيقة فاننا نتعرض في تلك الحالة لا للميول الفطرية الى الجريمة وانما لنتائج تلف مخ غالبا ما يؤدي كما نعرف الى الاتجاه الى السلوك الاجتماعى » .

وعلى وجه العموم فقد كانت نتائج لانج ذات اثر كبير . ويمكن لمن قرأ تفاصيل توارىخ الحالات التى أوردتها والتى لا تبين الاتفاق بين التوائم

المتطابقة في الاجرام وحسب ، بل في نوع الجريمة المحددة والطريقة المعينة التي ارتكبت بها في كثير من الحالات . لا يمكن لمن قرا ذلك ان يشك في ان الوراثة تلعب دورا هاما في السلوك الاجتماعي ...

هذا ولو اننا لا نستطيع المضي معه الى اعتبار ان لذلك العامل من الاهمية البالغة ما افترضه عندما قال بان الجريمة قدر . الا انه حقيقة قد بالغ قليلا في ذلك الموقف وهذا لا يبرر لغيره من الكتاب ان يتجاهلوا الحقائق تماما ، ويعالجوا الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية خالصة تعتمد على تأثيرات البيئة . يجب ان نعترف بالتأكد ان لتأثيرات البيئة اهميتها . ولكن البناء والطبيعة المحددة للكائن الذي تقع عليه هذه التأثيرات هام كذلك ، فاهمال الطبيعة البيولوجية للكائن واللاحاح فقط على الطبيعة الاجتماعية للبيئة هو خطأ آخر نلام عليه . فالسلوك كله كما لاحظنا من قبل ، هو نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة ، والمبالغة في تأثير أحدهما والتقليل من شأن الآخر ليس من سمات العلماء ...

ثم يضيف أيرنك قائلا : « ان قضية حرية الارادة هي قضية فلسفية لا يجب ان تمنينا كثيرا . ومن المشكوك فيه ان تكون لعبارة « حرية الارادة » اى معنى ، فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة للوراثة والبيئة ، اذ يتحد الاثنان لانتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة هذا الاتحاد . وباعتباره كذلك يجب ان يكون محتوما تماما .

ومن الصعب ان نرى في هذا السياق ماذا يمكن ان تعنى « حرية الارادة » فهل تعنى ان السلوك لا تحتمه اطلاقا الدوافع او العادات او الخبرة السابقة أو اى شيء آخر ؟ .. وهل هى تساوى القول بان الصدفة العمياء قد تتدخل في السلوك الانسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟ ليس من المستحيل بالطبع ان يكون مثل هذا الزعم صحيحا . فقانون عدم التحدد لهيزنبرج ينطبق على سلوك ما دون الذرة من أدق الجزيئات ، ويمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزيئات . وبالنظر الى ان أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزيئات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول تصور ان الصدفة قد تتدخل بالتأكيد في تحديد السلوك . وهى الى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة في تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعوامل كافية للسلوك . الا ان هذا بعيد كل البعد عن فكرة « حرية الارادة » التى اذا كانت تعنى شيئا على الاطلاق ، فهى تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل أحداث الصدفة العمياء على المستوى دون الذرى في التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الانسانية .

ومهما كان الموقف الفلسفى لحرية الارادة فان العالم والسيكولوجى والبيولوجى شأنهم على العموم شأن عالم الفيزياء ، الذى يجب ان ينطلق فى دراساته من افتراض ان ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى ، وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل فى اقامة هذه القوانين . ولا زال الوقت مبكرا فى تاريخ علم النفس لنسال الى أى مدى تقصر حقائقه دون هذا الافتراض الأساسى . ولا شك أنه خلال ألف عام سيكون لدينا من الحقائق ما يكفى لتؤسس عليه آراءنا (١) ... » .

\* \* \*

وفى هذا الشأن يلاحظ أيضا الدكتور رمسيس بهنام بأنه لا يمكن « التفرغ فى عامل الوراثة والقول مع بعض العلماء الألمان مثل لانج أن الجريمة قدر مقسوم لا سبيل الى الخلاص منه ... فالليل الموروث الى الجريمة قد لا يفضى مع ذلك الى الجريمة كالجسم الضعيف الذى لا يقوى على مقاومة المرض ومع ذلك تحصنه التقوية ضد المرض . وذلك لأن الصبى الذى ولد من أصل مجرم اذا أصاب تربية صالحة وبيئة حسنة كان هذان العاملان بمثابة تقوية له فى مقاومة الجريمة ، فلا يقع فيها وان لم ينح من نفسه كل الميل اليها . ليست وراثة الميل الاجرامى اذن وراثة حتمية للجريمة وانما هى وراثة تربة صالحة لها ... »

وقد يقال أن المجرم كثيرا ما ينشأ عن علاقة شرعية لام صالحة بأب صالح ، ويكون له اخوة صالحون جميعهم ، وأن اجرامه يرجع الى كونه لم يحظ بذات التربة الطيبة التى ظفر بها اخوته ، والى كونه ترعرع فى بيئة فاسدة لم يكن من نصيبهم الخوض فيها . ولكن هذا القول مردود عليه بأنه حتى فى هذه الحالة كثيرا ما يرجع الاجرام كذلك الى عامل وراثى خفى ظهر فى بعض أفراد النسل دون البعض الآخر . وهذا يفسر ظهور من يسمون « بالأبناء الشواذ » فى الاسر الطيبة العريقة فى التقاليد السامية ... » .

ثم يضيف المؤلف « اتضح من الأبحاث والاحصاءات التى قام بها العلماء فى مختلف البلاد لا سيما استامبفل Stumpf واكسner Exner ولنز Lenz فى المانيا ، ولومبروزو Lombroso ودى سانكتى deSanctis وفيرجيليو Virgilio ودى توليو Di Tullio فى ايطاليا أن المجرمين يغلب أن يكونوا من أسر شاع الاجرام بين أفرادها فى الحاضر أو فى الماضى ،

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ص ٢٧٤ — ٢٧٦ ، ٢٧٧ ؟

٢٨٤ — ٢٨٥ . والمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا فى « أصول علمى الاجرام والعقاب »

طبعة خامسة ١٩٧١ ص ٢٧٢ — ٣٠٠ .

أو تشوب أعضائها حالات مرضية أو عادات سيئة من شأنها أن تفضي إلى الجريمة . ومما يساعد كذلك على وراثة الميل الإجرامى أن المجرم كثيرا ما يقترب بين النساء بامرأة تتفق معه في ذات الميول ويغلب أن تكون من أسرته لا غريبة عنه . وللعلة نفسها يكون تزواج أفراد الأسرة بعضهم ببعض سببا لوراثة الحالات المرضية وتفاقمها ...

ولا مناص لنا من توجيه الأذهان إلى ملاحظة هامة ، هي أن العامل الخارجى لا يلعب دورا سببيا في الجريمة بطريق تهيئتها والمساعدة عليها إلا إذا تحول أولا إلى عامل نفسى أى إلى باعث أو دافع نفسى إلى السلوك ، بأن تردد صداه في النفس وصادف هوى وقبولا لديها . فلا صلة للخارج بالداخل إلا حيث يكون للخارج تأثير في الداخل . وهذا التأثير يتوقف على قابلية الفرد له ، أى على نوع الاستعداد الطبيعى للفرد وما لديه من ميل موروث يحسن به لقاء بعض الأمور دون البعض الآخر . بينما هذا حين دللنا على أثر الوراثة بقولنا أن الصبى يبدو عليه منذ الحداثة ميل يحكمه في اختيار محيطه الاجتماعى نفسه ويدنيه إلى نوع من الأقران دون الآخر بحاسة اختيار غريزية لا تفسرها إلا الوراثة . وسينين ذلك أيضا على نحو أكثر جلاء حين نتكلم عن أثر المحيط الطبيعى والاجتماعى في تهيئة الجريمة والمساعدة عليها ... » (١) .

وحاسة الاختيار الغريزية التى يتحدث المؤلف عنها والتى تولد مع الطفل وتنمو بنموه هى بعينها حرية الإرادة التى يعنى بها كل علم يريد أن يرتاد بعض مجاهل النفس الانسانية وما أوعرها من مجاهل ! . . وهى التى تعطىها الدراسات الانسانية قيمة خاصة في توجيه حياة الانسان ورسم مقدراته . والتسليم بوجود هذه الحرية ليس مشكلة حقيقية لأنها أقرب إلى البديهيات التى تكفى فيها الملاحظة العادية وشهادة الوجدان . ولكن كل المشكلة هى في اسناد هذه الحرية إلى مصدر ثابت ، فهل هذا المصدر هو ميراث الذات من الآباء ، أم هو ميراث الذات من نفسها ومن ماضيها العريق ؟ ! . ولعل البعض أنكر حرية الاختيار من مبدئها بسبب صعوبة هذا الاسناد ذاته ...

ثم ما مدى قوة دور هذه الإرادة في توجيه دفعة الأحداث ؟ وما موضعها بين نوااميس الحياة ؟ وما موقفها من نوااميس الزمان والمكان المحيطة بها ، أو بالأدق من ملابسات بيئتها الاجتماعية ؟ ... هذه هى

(١) عن « محاضرات في علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ الجزء الأول ص ٦٢ ،

المشكلات الحقيقية المحيطة بحرية الإرادة ، أما التقرير بوجودها فلا ينبغي أن يعد على نفس المستوى من الدقة والصعوبة . وعندما نصل الى دراسة أثر اجتماعى واحد - أو بالأدق لا اجتماعى - من آثار هذه الإرادة - وهو الجريمة - نجد أن كل هذه المشكلات تبرز بكل ضاروتها التى حجت عن بعض العلماء والباحثين - على غير أساس من الصواب - دور العامل المحرك الدفين لهذا الأثر الاجتماعى وهو الإرادة نفسها ، وذلك بصرف النظر عن قيمة هذا الدور .

وفى النهاية فانه لا يسعنا الا أن نقر المؤلف على النتيجة الأخيرة التى وصل اليها فى علاجه لكافة العوامل المهيئة للجريمة وهى خطأ من يقولون ان سبب الجريمة اجتماعى بحت ، وأن مردها الى العوامل الخارجية وحدها » فهذا رأى الذى ذهب اليه كثيرون منهم العالم لومباردى Lombardi لا يستقيم لدى النظر السليم الثاقب . فيقول لومباردى أن الجريمة من صنع المجتمع نفسه حين يكون ضئيلا فيه عدد الرجال المفكرين الفاضلين الذين يؤثرون الغير على أنفسهم ، ويحبون الجمال لانه جميل . ويكون غالبا ساحقا فيه عدد الرجال المتوسطين الذين لا يعملون الا فى سبيل بطونهم ، ولذتهم الشخصية ، وصنوف المتع المادية ولو كانت وضعية ، خاضعين لخرافات من المعتقدات الدينية أو السياسية أو الخلقية السائدة على طبقتهم . فقد خفى على لومباردى أنه حتى هؤلاء المتوسطون الذين يكونون السواد الغالب لا يقع منهم فى الجريمة الا قليلين .

فلماذا يجرم بعضهم دون البعض الآخر ؟ اليس ذلك راجعا الى أن الجريمة لا يلبي نداءها الا من يكون على تكوين خاص يجعل لديه استعدادا للوقوع فيها ؟ لابد إذن من التسليم بأن هذا التكوين هو السبب الأساسى الجوهرى للأجرام ، وهو سبب داخلى لا يدخل فى عداد العوامل الخارجية . فهذه العوامل لا أثر لها الا حيث يكون الفرد قابلا للتأثر بها لميل داخلى فيه . ومن ثم فالجريمة فعل سببه داخلى خارجى فى الوقت ذاته ، اجتماعى فردى معا ، لأنها تصدر من جسم ونفس لا سبيل لتأثير الخارج فيهما الا اذا قبل هذا التأثير « (١) .

وهذا التكوين الخاص الذى يصنع الاستعداد للوقوع فى حمأة الجريمة ، أو هذه القابلية الداخلية للتأثر بالعوامل الخارجية ، والتى تمثل « السبب الأساسى الجوهرى للأجرام » لأن العوامل الخارجية لا تعمل الا عن طريقها هى الأمر الهام الذى يتجاهل دوره منكرو الإرادة الانسانية

(١) من المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨ .

## - ٣٥٤ -

من انصار المدرسة الوضعية الإيطالية وغيرهم على غير أساس من الصواب. ولكن هذا الدور تسلم به تماما هذه المدرسة النيوكلاسيكية كما تسلم بدور العوامل الخارجية في تحريك هذه الإرادة - ومن ورائها نزعة الأثرة - نحو العدوان على الآخرين . وهكذا يرتبط هذا الاتجاه بحقائق الحياة التي لا تنازع فيها الفلسفة العامة - والدراسات الإنسانية التي تسندها - في اتجاهاتها التي تبدو أقرب إلى الصواب كثيرا من غيرها على ما بيناه في البابين الرابع والخامس .



وعلى أية حال - ومع التسليم بمعجز العلم الوضعي في حالته الراهنة عن تغليب دور العوامل الوراثية على الاجتماعية أو بالعكس بصورة حاسمة - فانه من باب أولى يتعذر تغليب دور هذه أو تلك على دور الإرادة الإنسانية التي تتوافر للجاني بصورة أو بأخرى في نظر هذه الفلسفة النيوكلاسيكية التي تعتبر أن مبدأ هذه الإرادة حقيقة واقعة لا يمكن نفيها تماما لحساب عوامل الاجتماع أو الوراثة أو غيرها ، ومهما كانت قوتها مجتمعة أو منفردة ، وفي هذا ما يميزها تماما عن وجهات نظر المدارس التي سبقتها من كلاسيكية ووضعيتها .

ولعل التسليم بمبدأ الإرادة الحرة - مع التسليم في نفس الوقت بأنها مقيدة بعوامل الاجتماع والوراثة - هو الأمر الذي أعطى لحلول هذه المدرسة مرونة وواقعية مما جعل هذه الحلول تتسرب إلى الشرائع المعاصرة التي لا يمكن لأى تشريع منها أن ينفي عن الإنسان مبدأ حرية الإرادة التي يشعر بها الإنسان العادى والعالم والفيلسوف مهما تفاوتت أساليب التفكير والاختناع بينهم .

فلا يمكن لأى تشريع وضعي أن يتبنى وجهة نظر تقوم على أساس افتراض صحة الجبرية المطلقة وعلى أساس الفناء دور الإرادة الحرة مثلما يفعل غالبية علماء المدرسة الوضعية الإيطالية ، بل مثلما يفعل أيضا بعض علماء الاجتماع الذين قد يحلو لبعضهم أحيانا أن ينال كثيرا من دور هذه الإرادة للوصول إلى نتائج معينة في سبيل تقوية الروابط الاجتماعية وتعزيزها .

ومن هذا النوع نسوق مثلا قول عالم الاجتماع المعروف ديل كارنيجي Dale Carnegie عندما يقول : « خذ آل كابونى المجرم العاتى مثلا ... وهب أنك ورثت الصفات الجثمانية والذهنية التي كانت له ، وهب أيضا أنه كانت لك بيئته وتجاريه ، أفلا تنشأ حتما على غرارهِ ؟ »

ولعل السبب الوحيد في أنك لم تخلق حية رقتاء هو ان أبوك ليسا من الحيات الرقطاوات ... ولعل السبب الوحيد الذى لأجله لا تعبد البقرة ، ولا تقدرس الحيات . هو أنك لم تولد لأبوين هندوكيين يعيشان على ضفاف نهر « براهما يوترا » . فأنت ليس لك فضل فى الحال التى أنت عليها الا قليلا . فاذكر ذلك جيدا . . واذكر ان الرجل الذى يأتىك محنقا مغضبا صاخبا ساخرا لا يستحق منك اللوم بقدر ما يستحق الأسف والرتاء ، لانه بدوره ليس له فضل فى الحال التى هو عليها ، فاعلمه واشمله بمعطفك ، واظهر نحوه حسن ادراك وكرم خلق . ان ثلاثة ارباع من ستقابلهم من الناس ظمأى الى عطفك وتقديرك فارو ظماهم يهبوك قلوبهم جزاء وفاقا « (١) » ...

فهذا القول ان كان يصح فى نطاق علم الاجتماع لخدمة وجهة نظر معينة وهى التزام سعة الصدر مع الآخرين ومحاولة تفهم مواقفهم من مشكلاتهم الخاصة لا يمثل فى نطاق الحقائق الوضعية الا قدرا باهتا من الحقيقة . ففى الواقع ان الصفات الذهنية والجسمانية ليست كلها ميراثا من الأبوين ولا من الأجداد ولا من صنع البيئة الاجتماعية وحدها . بل ينبغى أيضا أن نحسب حساب دور ارادة صاحبها فى توجيهه الى الطريق الصحيح للتطور الذى قد يؤدى الى كسب أرفع الصفات الذهنية والجسمانية ، أو الى الطريق الخاطيء فيه الذى قد يؤدى الى ضياعها تدريجيا لاكتساب أردنها ولو مع الوقت الطويل .

\*\*\*

فالمدرسة النيوكلاسية لا تفعل دور العوامل الطبيعية أو الاجتماعية أو التاريخية ، كما لا تفعل دور الارادة الانسانية . وعلى التوفيق بين هذه الأدوار المتنوعة قامت فلسفتها الجنائية ، وذلك حتى مع التسليم بتعذر امكان توزيع المسؤولية بينها توزيعا ثابتا وعلى أسس محددة . فالجريمة ما هى الا ظاهرة اجتماعية ، وجميع الظواهر الاجتماعية يرجع حدوثها الى عوامل لا حصر لها طبقا للسببية الطبيعية . ونفس الأسباب تنتج نفس النتائج فى كل زمان ومكان حتى وان تعذر توزيع مسؤولية النتيجة على الأسباب توزيعا ثابتا أو محددا .

وفى هذا التوزيع يمكن أن تلعب الفلسفة الوضعية دورها كما تلعب علوم الاجتماع والنفس ذات الدور . وينبغى أن يراعى أن الترابط بين

(١) فى مؤلفه : « كيف تكب الأصدقاء وتعامل الناس » طبعة ١٩٦٨

الفلسفة والعلم أمر لا غنى عنه هنا أيضا لأنه هو وحده الذى يكشف عن قيمة الفلسفة وعن قيمة العلم كما قلنا . ولا يصح أن يلعب الاعتقاد الموروث هنا أى دور اذا فهمنا الاعتقاد على أنه محض شعور غامض للوجدان . أما اذا فهمناه على أنه قوة دافعة للتطور عظيمة الأثر مستمدة من انفعال الاحساس الفريزى بالمجهول فانه ينبغى أن يكون دائما تحت رقابة العلم والفلسفة معا حتى لا يغالى ولا يجمد فينال الفلوق منه والجمود ، كما هى الحال دائما لكل شعور غامض بعيد عن رقابة العلم الوضعى ، وعن الفلسفة المترابطة المستمدة منه . وأيضاً مع مراعاة ما سبق أن ذكرناه من نسبة حلول الاعتقاد - دائما - وارتباطها بوجه عام بظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أن هذه المدرسة النيوكلاسية تعد أقرب المدارس الى الاتجاه الوضعى فى زمانها . فهى قد رفضت الارتباط مقدما بكل الفلسفة التى نادت بها المدرسة السابقة عليها وهى المدرسة التقليدية ، ناهيك بكل السياسات الجنائية السابقة . وبسبب هذا الرفض لأنها عانيت ابتداء تكشف عنه حقائق الحياة الواقعية من أمور وتبنى حلولها على هذه الحقائق . وذلك حتى لكانها تتبع أسلوب أوجست كونت A. Comte أو هربرت سبنسر H. Spencer فى فلسفتها الوضعية ، أو أن شئت أسلوب وليم جيمس W. James فى فلسفته البراجماتية اللازمة لدراسة ظواهر النفس والروح والربط بينها وبين حقائق الحياة وبين النتائج الايجابية التى تكشف عنها اتخاذ منهج أو آخر من مناهج البحث . وذلك للوصول الى مجتمع أكثر فهما لمشكلاته ، وأكثر قدرة على مواجهتها بأساليب واقعية بعيدة عن الافتراضات النظرية غير المدروسة والتى قاست منها الإنسانية فى الماضى الكثير من الأحوال والآلام الجسام ، والتى ينبغى أن تتجنبها فى حاضرها اذا أرادت السير نحو مستقبل أكثر ازدهارا واضراقا .

\* \* \*

ولهذه الاعتبارات مجتمعة لا يبدو فى محله ما وجه الى هذه المدرسة النيوكلاسية من ناحية أنها - فيما قيل - احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة : « ومع مرور الزمن تحولت مهمة القضاء الجنائى الى عملية آلية أو حسابية يطبق فيها تسعيرة العقاب المقررة قانونا لكل جريمة ، وهى عملية تنتهى بداهة بمجرد صدور الحكم بالعقوبة ، فلا يعرف القاضى شيئا عن مصير المجرم بعد ذلك ، وأغلب الظن انه لم يفكر حتى فى مغزى أو هدف تلك العقوبة التى قضى بها ... »

ومن ناحية أخرى عاون الفقه المدرسى على تعميق ذلك المفهوم القانونى الصرف للجريمة ، وتلك الصورة الحسابية للعدالة الجنائية . فانه قد صرف جميع همه الى شرح نصوص المدونة العقابية متخذاً من الجريمة وأركانها العامة والخاصة محورا وحيدا لاجتهاداته ، بقصد بيان حدود المسؤولية الجنائية ، ومتى تتوافر شروطها المادية والمعنوية ، وحالات امتناعها ودرجات نقصها . وسار الشراح في هذا التيار الفقهي القانونى وما يجر اليه من الاستطراد الى أدق التفاصيل الفقهية شوطا بعيدا حتى نافست مطولات الفقه الجنائى مثيلاتها في الفقه المدنى ...

وأما في السجون فانه على الرغم من الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها ، قد تغلبت التقاليد الادارية الصارمة والجائرة - فضلا عن طابع الكآبة حتى في تصميم البناء - على هذا المعنى الانسانى ، وغطت فكرة التأديب في شعار سياسة السجون الاصلاحية على فكرة الاصلاح ... » (١) .

وهذا النقد يسترعى الانتباه من جميع جوانبه : -

- فمن الجانب الأول ليس في محله مطلقا القول بأن المدرسة النيوكلاسية احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة ، لأن الواقع أن من مزايا هذه المدرسة - الماثورة عنها - أنها احتفلت بشخص المجرم بمقدار احتفالها بالواقعة المسندة اليه فحفظت بذلك - خصوصا في جناحها العلمى - توازنا دقيقا بين تطرف المدرستين الكلاسية التى تغلب فيها الجانب الموضوعى للجريمة والوضعية الايطالية التى تغلب فيها الجانب الشخصى . وفى هذا الشأن بالدات لعبت هذه المدرسة النيوكلاسية دورا جليلا لم ينازع فيه أحد قبل الآن .

وفى الواقع أن أية محاولة في هذا الصدد للفصل بين دور الاتجاهات التوفيقية أو الانتقالية وبين دور المدرسة النيوكلاسية إنما هى محاولة صناعية ليس لها أساس من حق ولا من واقع ، لأن هذه الاتجاهات الأخيرة منبثقة في جملتها من فلسفة المدرسة النيوكلاسية ، ورواد تلك الاتجاهات الانتقائية هم أنفسهم رواد هذه المدرسة النيوكلاسية وهم نفس أنصارها الذين اعتنقوا مبادئها وإن كانوا قد صبغوها بصبغة أكثر وضعية وأكثر تجاوبا مع البحوث الواقعية التى ازدهرت تدريجيا فيما بعد ، أما أصول الفلسفة نفسها فقد بقيت على حالها لم تمس .

- ومن الجانب الثانى فإن ما ينعاه هذا النقد على المدرسة

(١) الدكتور على راشد في مؤلفه عن « القانون الجنائى » القسم الأول ص ٦٠ ،

٦١ تحت عنوان « مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » .

النيوكلاسية من اهتمامها « بشرح نصوص المدونة العقابية » انما هو مزية أخرى لهذه المدرسة التى قدمت - عن هذا الطريق - أجل الخدمات لمبدأ « القانونية » وما يرتبط به من « فقه جنائى » . فأيهما لا يقل لزومه فى إقامة صرح العدالة الجنائية - الاجتماعية عن لزوم العناية بشخص المجرم . ومن المحال أن توجد سياسة انسانية ناجحة فى تحقيق هذه العدالة الجنائية - الاجتماعية بغير هاتين الدعمتين الأساسيتين لها وهما : « القانونية » و « الفقهية القانونية » اللتين لقبتا من هذا النقد الحديث الشئ الكثير ... وهنا يكاد يقف القلم عن الكتابة كلما تصور انه أصبح متعينا عليه أن يدافع عن « القانونية » وعن « الفقهية » حتى كمبدأين مجردين ! ! وفى بيئة الفقه والقانون بالذات ...

- ومن الجانب الثالث فانه اذا كانت التقاليد الادارية الصارمة فى داخل السجون قد تغلبت « على الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها » ... فما ذنب الاتجاه النيوكلاسى فى هذا الشأن ؟ ! ان هذه التقاليد الادارية يمكن أن تكون سببا فى نجاح أى نظام أو فى اخفاقه وأية كانت الفلسفة التى ينبع عنها ان كان ثمة فلسفة . فلا يصح أن يقال ان هذه التقاليد « من مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » وأن تكون من المآخذ التى توجه الى المواجهة الواعية للجريمة المؤسسة على فلسفة مزدوجة من العقاب ومن تدابير الوقاية والقائمة على مبدأ حرية الاختيار المقيدة بملابس الزمان والمكان .

ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضا عن دوام الصلة أو عن انقطاعها بين القاضى والمحكوم عليه ، فان من الأمور اللازمة فعلا أن يكون القاضى بصيرا بهدف العقوبة ومفزاها ، وأن يكون له نوع من الاشراف الحقيقى المنظم على تنفيذها وعلى سير حالة المحكوم عليه . ولتحقيق هذا الهدف - أو لتحقيق بعض اغراضه - أنشئ نظام قاضى التنفيذ فى بعض البلاد ، وحيدا لو أمكن ادخاله فى بلادنا سريعا . ولكن ما صلة هذا الموضوع - أيضا - بأية فلسفة نيوكلاسية أو غيرها ؟ ! .. ولماذا يقال انه من مزايا حركة الدفاع الاجتماعى مع أنه مستقل عنها تماما بمقدار استقلاله عن أية فلسفة عقابية تسلم بحرية الإرادة أو تنكرها انكارا تاما أو جزئيا ؟ !

## الباب التاسع

### التسيير والتخير

#### في التشريع العقابي المصرى والمقارن

لا ريب ان التشريع العقابي المصرى يقوم على اساس من التسليم بحرية الاختيار لدى الجناة كمبدأ اساسى ، وهو ما يستفاد - بمفهوم المخالفة - من بعض نصوص تقرر امتناع المسؤولية في حالات معينة ذات وثيق صلة بمبدأ حرية الاختيار أو بالادراك أو بهما معا . ونخص بالذكر ثلاثة نصوص وردت في المواد ٦١ ، ٦٢ منه ، وفي المادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الاحداث : -

- فالمادة ٦١ ع تقرر انه « لا عقاب على من ارتكب جريمة الجاهه اليها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حوله ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى » .

- والمادة ٦٢ ع تقرر انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وفي ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة في العقل واما لغيوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا اخذها قهرا عنه أو على غير علم منه » .

- والمادة ٦ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الاحداث تنص على انه « اذا وقع الفعل المكون للجريمة تحت تأثير مرض عقلى أو نفسى ، أو ضعف عقلى ، أفقد الحدث القدرة على الادراك أو الاختيار أو كان وقت الجريمة مصابا بحالة مرضية أضعفت على نحو جسيم ادراكه أو حرية اختياره ، حكم بإيداعه احدى المستشفيات أو احدى المؤسسات المتخصصة » .

ويتخذ هذا التدبير وفقا للأوضاع المقررة في القانون بالنسبة الى من يصاب باحدى هذه الحالات أثناء التحقيق أو بعد صدور الحكم » .

وهذه النصوص لا تدع مجالا للريب في أن أساس المسؤولية العقابية في تشريعنا المصرى هو افتراض توافر الارادة الحرة لدى الجانى المدرك العادى ولو الى مدى أو الى آخر كما هو الشأن في سائر الشرائع

المعاصرة ، بما يترتب عليها من نتائج متنوعة متصلة بسائر مناحى المسؤولية العقابية في عناصر قيامها أو انتفائها وتشديدها أو تخفيفها . وعلى ذلك ينبغي في الباب الحالي أن نعرض لأهم ما يتصل اتصالا مباشرا بمبدأ لزوم الإرادة الحرة فيه للتعرف على أوضح تطبيقات هذا المبدأ في تشريعنا بالمقارنة مع بعض الشرائع الأخرى .

لكن ينبغي مع ذلك أن تقتصر على بيان الجوانب الفقهية العامة لهذه الحلول ولتلك بمقدار اتصالها بمبدأ حرية الإرادة أو الاختيار كمبدأ فلسفى ، وما يربطه هذا الاتصال من نتائج مباشرة ، وذلك الى المدى الذى يتضح منه تماما كيف أن المسؤولية العقابية لا يمكن أن تقوم الا على أساس من حرية الإرادة ولو كانت مقيدة ، وبالتالي على أساس من الوظيفة الخلقية للعقوبة .

ولبيان ذلك في حلول التشريع العقابى في جانبه الموضوعى بما ينفي كل شبهة ينبغي أن نوزع موضوعات الباب الحالي على فصلين على النحو الآتى :

**الفصل الأول :** في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للمسؤولية العقابية .

**الفصل الثانى :** في نقص الإرادة أو انتفائها كعارض لهذه المسؤولية .

## الفصل الأول

### في توافر الإرادة الحرة كقاعدة للمسؤولية العقابية

تقوم المسؤولية العقابية في الشرائع الحديثة على شقين : أولهما سلوك مبادئ يحظره التشريع تحت وصف جريمة ، وثانيهما إرادة آئمة - يفترض فيها الحرية الى مدى أو الى آخر - توجه هذا السلوك الآئمة وتكون مثله ركنا لا غنى عنه في استحقاق العقاب . هذه الإرادة الآئمة هى حلقة الوصل بين الجريمة كواقعة مادية لها كيان خارجى وبين الانسان الذى صدرت عنه والذى يعده القانون بالتالى مسئولا عنها تحت وصف جان أو مجرم . ومن ثم لا يمكن أبدا الفصل من الناحية العملية بين الجريمة وبين مقارناتها حتى وإن كان هذا الفصل قد يبدو ضرورة لا غنى عنها من الناحية التشريعية أو الدراسية .

وأية دراسة للجاني هى في حقيقتها دراسة في الجانب الشخصى للمسؤولية الجنائية في شروط تحملها وأسباب انتفائها ، وفي عناصر

- ٣٦١ -

تخفيفها أو تشديدها . وذلك كلما اقتضت الظروف الخاصة بالجاني ،  
والتي لها أبدا صداها في سلوك الاجرامى أن يقلت من المسؤولية كلية  
أو أن يتحمل عقوبة مخففة أو مشددة بحسب الأحوال . وذلك لأن  
خطورة الجريمة من الوجهة المادية مظهر لخطورة مقارناتها من الوجهة  
الشخصية ما دام أن السلوك الاجرامى يمثل مع الجاني وحدة واحدة  
وإن العقوبة توقع في النهاية على المجرم لا على الجريمة ، ومن ثم فإن  
عوامل امتناع المسؤولية أو تخفيفها أو الاعفاء من العقاب ينبغى أن تكون  
- بحسب الأصل - مستمدة منه لا منها .

ولا يغنى عن ذلك شيئا القول بأن كل عقوبة انما تقر عن جريمة  
معينة ، أى عن واقعة مادية لها شروط خاصة ، لأن وراء كل واقعة مادية  
يوجد جان مسئول عنها هو الذى يطالبه القانون - والمجتمع من ورائه -  
بأن يتحمل ألم العقوبة ويقاسى مرارتها ، ومن ثم كان أساس العقاب هو  
ما قد تكشف عنه الجريمة من مدى الاثم في نفسية هذا الجاني ، ولا محل  
لهذا الاثم الا اذا قيل بأن الجاني يتمتع بارادة حرة .

وذلك يقتضينا أن نتناول في الفصل الحالى موضوعات ثلاثة تبدو  
ذات صلة أوثق من غيرها بمفهوم هذا الاثم ، وباتصاله بمبدأ حرية الارادة  
كقاعدة للمسؤولية العقابية . وهذه الموضوعات يجمل توزيعها على مباحث  
ثلاثة على النحو الآتى :

**المبحث الأول :** القصد الجنائى أو العمد بمقدار اتصاله بمبدأ حرية  
الارادة .

**المبحث الثانى :** الاهمال أو الخطأ بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة .

**المبحث الثالث :** تخفيف المسؤولية العقابية وتشديدها بمقدار  
اتصالهما بنفس المبدأ .

## المبحث الأول

### القصد الجنائى أو العمد

#### بمقدار اتصاله بحرية الارادة

يفترض القصد الجنائى - أو العمد - توجيه الجاني حريته في  
الاختيار نحو ارتكاب الجريمة ، لكن ماذا يقصد بهذا التعبير على وجه  
التحديد ؟ توجد بالاقول نظريتان أساسيتان في هذا الشأن : أولاها نظرية  
الارادة في تحديد القصد ، وثانيتهما نظرية العلم أو التصور .

## اولا - نظرية الارادة فى القصد

بحسب الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا حتى الآن فى بلادنا وفى الخارج ، يتطلب القصد الجنائى توجيه الجانى ارادته - التى يفترض فيها الحرية - نحو ارتكاب الفعل المعاقب عليه سواء اكان ايجابيا أم سلبيا ، وكذلك نحو تحقيق نتيجته المطلوبة ، اذا ما تطلب التشريع توافر نتيجة معينة للعقاب .

فالقصد يتطلب ابداء توافر الارادة الحرة لدى الجانى ، وهذه ينفيها كل ما ينفى ملكة التمييز لديه ( كالجنون ) أو حرية الاختيار ( كالاكراه المادى ) . « ويكفى أن نلاحظ هنا من ناحية علاقة القصد الجنائى بالارادة الحرة - أن الارادة شرط أساسى للمسئولية الجنائية بوجه عام ، فاذا انتفت انتفت المسئولية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية . أما انتفاء القصد فينفي المسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

لذا قيل ان الارادة هى تعمد الفعل المادى أو الترك ، أما القصد فهو تعمد النتيجة المترتبة عليه ، فهو أخص من الارادة ، فالقصد الجنائى يستلزم حتما توافر الارادة ، أما توافر الارادة فلا يستتبع توافر القصد الجنائى دائما (١) » . فالقتل العمد يتطلب مثلا توافر القصد بمعنى انصراف ارادة الجانى الى ارتكاب فعل المساس بجسم المجنى عليه ونتيجته المباشرة وهى اذهاق روحه . أما القتل الخطأ فيتطلب ارادة ارتكاب الفعل الخاطيء وحده مثل قيادة سيارة بسرعة زائدة ، ويتطلب فى نفس الوقت عدم ارادة نتيجته المباشرة وهى اصطدام السيارة بالمجنى عليه ثم وفاته . ففى الحالتين ينفي توافر الارادة الحرة ، ولكنها تنصرف فى القتل العمد الى ارتكاب الفعل الآثم ونتيجته المباشرة وهى اذهاق الروح ، حين تنصرف فى القتل الخطأ الى ارتكاب الفعل الخاطيء دون نتيجته المباشرة ، ومن ثم كان فيصل التمييز بين الحالتين هو فى مدى الارادة المطلوبة ، لا فى مبدأ لزومها (٢) .

(١) عن الدكتور السيد المرجع السابق ص ٣٦٣ . وراجع فى موضوع القصد الجنائى رسالة الدكتور عبد المهيمن بكر سالم عن « القصد الجنائى » ١٩٥٩ ، وبحشا فى القصد الجنائى للدكتور محمود نجيب حسنى فى عددى مارس ويونيه ١٩٥٨ من « مجلة القساون والاقتصاد » ص ١٠٥ وما بعدها ، ورسالة الدكتور عمر السيد رمضان عن « الركن المعنوى فى المخالفات » ( ١٩٥٩ ) ، ومقالا له عنوانه « بين النظريتين النسبية والمعارية للأثم » فى مجلة « القانون والاقتصاد » عدد ٣ سنة ٣٤ ص ٦٠٦ - ٦٧٩ .

(٢) للزبد راجع مقالا لنا عن « استظهار القصد فى القتل العمد » فى المجلة الجنائية القومية عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٨ - ٣٧٣ وفى مؤلفنا « المشكلات العملية الهامة للاجراءات الجنائية » الطبعة الثالثة ج ١ ص ٧٢٥ - ٧٧٦ .

وهكذا كلما تبين ان الجاني اراد ارتكاب الفعل الاجرامى وتحقيق  
نتيجته الضارة كلما كان القصد الجنائى متوافرا لديه . اما متى تبين انه  
اراد ارتكاب الفعل الخاطيء دون نتيجته الضارة ، فالارادة الحرة متوافرة  
بغير القصد وعندئذ قد يتوافر الاهمال ، اى الخطأ غير العمدى ، وهو  
يصلح بدوره اساسا ادبيا كافيا للمساءلة الجنائية فى الجرائم غير العمدية  
كالقتل خطأ والاصابة باهمال والحريق غير العمدى .

وفى العدد الأكبر من الجرائم يتطلب الشارع توافر نتيجة - مفترضة  
أو غير مفترضة - تكون مناطا للعقاب على السلوك الاجرامى ، كما هى  
الحال فى القتل العمد والجرح والضرب والسرقة وخيانة الأمانة وهتك  
العرض والسب والقلذ . . . ولكن فى عدد قليل منها قد ينصب التجريم  
على ذات السلوك المسند الى الجاني بغض النظر عن نتائجه المباشرة ، كما  
فى التشرد والاشتباه والتسول فلا يتعدى القصد الجنائى فى هذه الجرائم  
الآخيرة - وهى كلها عمدية - ارادة تحقيق الوضع الاجرامى مع نتيجته  
الضارة كلما تطلب النص نتيجة ما ، سواء اكان الضرر مفترضا أم ركنا  
موضوعيا قائما بذاته .

فالقصد الجنائى طبقا للمدرسة التقليدية هو ارادة الفعل وآثاره ،  
ويعبر عنه بالقصد النتيجة *intention - resultat* أو الارادة القصد *Volonté*  
*intention* وهذا القصد يجب توافره كلما تطلبه الشارع صراحة ،  
وايضا كلما تطلبته طبيعة الجريمة وحكمة التجريم ، كما هى الحال فى  
السرقة مثلا ، وفى اغلب جرائم المال الأخرى التى لا يتطلب فيها النص  
صرحة توافر العمد ، لكن تتطلبها طبيعة الجريمة وضرورة التمييز بينها  
وبين افعال مدنية لا تخضع للعقاب الجنائى .

ونظرية الارادة هذه فى تعريف القصد لا تزال سائدة فى الفقه الفرنسى  
على النحو الذى بيناه ، وفى الفقه الايطالى ايضا (١) ، اذ نص عليها صراحة  
التشريع العقابى هناك فى المادة ١/٤٣ منه مقرا ، أن الجريمة تكون  
عمدية حينما « يتصور الجاني النتائج الاجرامية الضارة أو الخطرة  
الناجمة عن فعله أو امتناعه ويريدها » .

وجاء فى الأعمال التحضيرية لهذا القانون انه « فيما يتعلق بالعمد قد  
وازن واضح النص بين نظرية التصور ونظرية الارادة فاختر هذه الأخيرة ،

---

(١) فن أنصارها هناك الاساتذة دى مارسيكو De Marsico ، ودول جودتش  
Del Giudice ، وبونان Ponnain ، ودى فالكو Di Falco ، والتابلا Altavilla ،  
وتوستى Tosti .

فانه كيما يتحقق القصد ينبغي أن يتصور الشخص النتيجة ، وإن يكون قد ارادها ، فالتصور وحده لا يكفي ، وإنما يلزم فضلا عن ذلك أن تتجه الإرادة إلى أحداث النتيجة . فالجاني أما أن يريد الحادث الضار الذي ينجم عن فعله فيتوانر لديه العمد ، وأما ألا يريد فيه فيوجد الخطأ ، أي الإهمال وعدم الاحتياط « (١) » .

### ثانيا - نظرية التصور أو العلم في القصد

ذهب بعض الشراح الألمان في تحديد مدلول القصد الجنائي مذهبا آخر مؤسسا على ما اعتقدوا أنه يمثل حقائق النفس البشرية ، لأن أصل التصرفات الواعية Consciente هو احساس بلذة تبغى النفس تحقيقها أو بآلم تروم إبعاده . فإذا ما قام بالنفس هذا الاحساس أو ذلك نشط العقل إلى تصور الوسيلة المؤدية إلى تحقيق ما تبغيه من هدف ، بما في ذلك تصور النتيجة المترتبة على هذا التصرف ، إذا ما اتخذ صورة سلوك إجرامي معين . وبالتالي أن إرادة الإنسان تتعلق بمشاعره فتدفعه إلى حركة اختيارية جسمية أو عضلية معينة ، هي وحدها التي يصح أن توصف بأنها إرادية أو غير إرادية ، ولا تتعلق بالنتيجة . ونشاط الجاني الجثماني أو العضلي هو وحده مظهر تصميمه الإرادي الحر ، لا نتيجة هذا النشاط ، وذلك على ما وضعه مثلا الأستاذ بيكر Bekker أحد أنصار هذه النظرية في صورتها الحديثة (٢) .

ومن ثم سواء أكانت النتيجة المطلوبة معقولة كثيرا أم قليلا ، وسواء أتجح الجاني أم فشل في إرضاء اختياره الحر الذي دفعه إلى الجريمة ، فيكفي أن يكون قد أراد الفعل وتصور نتيجته على صورة من الصور المحتملة الوقوع حتى يمكن أن يقال بأن لديه قصدا جنائيا كافيا للمسئولية . ويستوى أيضا أن يكون قد تصور النتيجة على سبيل الجزم ، أم على سبيل التوقع والاحتمال فحسب (٣) .

ونتيجة لهذا المذهب في القصد الجنائي الذي يوصف عادة بأنه مذهب العلم أو التصور theorie de représentation يمكن أن تدخل في نطاق

(١) الأعمال التحضيرية للقانون الإيطالي في تعليقها على المادة ٤٣ .

(٢) Bekker : Theorie des Heutigen Strafrechts 1959 P. 245.

(٣) والتصور صيغ كثيرة ، ويستبرز الفقيه Almendingen أول من قال بنظرية التصور . ثم تنوعت الصيغ في آراء الفقهاء الألمان من أمثال بيكر Bekker وفرانك Frank وفون لست V. List وغيرهم (راجع في تفصيل هذا الموضوع الدكتور عبد المهيمن بكر سالم المرجع السابق ص ٧٢ - ٨٣ ومؤلفه « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » ١٩٦٦ ص ٤١ - ٤٥) .

القصد الجنائي أحوال توصف عادة بأنها من أحوال القصد الاحتمالي فحسب . فإذا توقع الجاني تحقق نتيجة معينة ، عندما أقدم مختاراً على فعل معين ومع ذلك لم يتراجع عن الاقدام عليه ، فانه يتوافر لديه طبقاً لهذا المذهب الأخير القصد الجنائي المطلوب للمسئولية في الجرائم العمدية .

ولعل هذه النتيجة الأخيرة تمثل كل الفارق بين نظرتي الإرادة في تعريف القصد والعلم أو التصور ، فحيث يلزم بحسب الأولى توافر القصد المباشر دائماً ، والا فلا مسئولية ما لم ينص التشريع صراحة على العقاب استثناء من هذه القاعدة ، اذ بنظرية العلم أو التصور تسوى في الآثار بين القصد الموصوف بأنه مباشر وذاك الموصوف فيه بأنه غير مباشر أو احتمالي eventuel .

وهذا النظر الجديد في تعريف القصد وان بدأ في ألمانيا الا انه انتقل الى جانب عدد غير قليل من الفقهاء الايطاليين نذكر منهم مانزيني Manzini فانه يعتبر أن احتمال وقوع الجريمة على وجه غير ضعيف يكفي لقيام العمد ، وكارنلوتي Carnelutti فهو يعرف الإرادة بمعنى الرغبة ، ويرى في هذه الرغبة ، بالإضافة الى التصور ، حقيقة القصد الجنائي ، لأن الشخص يكون مريداً النتيجة التي تأتي تبعاً لفعله كلما كان راغباً في أحداث هذه النتيجة ، وأن الرغبة هي المعيار الذي يمكن على أساسه التمييز بين العمد والاهمال .

### النظرية السائدة

الا ان النظرية السائدة حتى الآن في الفقه المصري - وأيضاً الفرنسي والإيطالي - هي اعتبار أن الإرادة الآتية هي أساس ببيان القصد الجنائي سواء بالنسبة الى الاثم في ذاته ام الى نتيجته المطلوبة للعقاب . أما ما لاحظته بعض الفقهاء الألمان من أن إرادة النتيجة لا تتفق مع حقائق علم النفس وأن الإرادة تتعلق بمشاعر الإنسان - وحدها - فتدفعه الى حركة عضلية معينة ، دون إرادة نتيجة هذه الحركة التي تتعلق بها حرية الإرادة بل تتعلق بها الرغبة أو الأمنية أو نحو ذلك . . فهو مردود عليه باعتبارات متعددة أهمها :

١ - أن انصار نظرية الإرادة يستعملون تعبير إرادة الفعل المادي ونتيجته بالمعنى الدارج لا بالمعنى الفني في علم النفس . وهذا المعنى الدارج يستعمل « أراد الإنسان أمراً » بمعنى رغب فيه أو اتجه اليه اتجاهاً حراً أو نحو ذلك . فقولهم « ان القصد الجنائي هو توجيه إرادة الجاني الى ارتكاب الفعل المادي ونتيجته المباشرة » لا يفيد أكثر من انصراف

« رغبة » الجانى الى ارتكاب هذا الفعل وتحقيق نتيجته المباشرة (١) . وهذا المعنى الدارج هو المستعمل فى لفظة القانون ، كلما احتاج الامر فيه الى التعبير بالارادة عن الرغبة وهو بدوره لا يتعارض حتى مع المعنى الدارج فى علم النفس لاتجاه الارادة . ففى القانون المدنى يقال مثلا ان العقد وليد ارادتين متقابلتين بمعنى رغبتين متقابلتين ، ولا يقال بانه وليد « علمين او تصورين متقابلين » . وفى القانون الدستورى يقال « ان القانون وليد ارادة الامة ، ولا يقال انه وليد علمها او صورتها » .. وهكذا .

(ب) انه اذا كانت ارادة الجانى هى سبب نشاطه العضلى ، الذى قد يتخذ صورة سلوك اجرامى معين ، وكان هذا السلوك هو سبب النتيجة ، فتكون ارادة الجانى هى بالتالى سبب النتيجة وتكون قد انصرفت الى تحقيقها على الوجه الذى قدرته ، فيصح اعتبارها مصدرا أصليا لها على أية حال . ثم ان القصد الجنائى مستقل عن السببية ، كما أن السببية فى القانون غيرها فى الفلسفة او علم النفس . فكلما ثبت أن الجانى أراد الفعل الاجرامى فهو - فى القانون - قد أراد مختارا - أو ان شئت - رغب - فى تحقيق نتيجته المباشرة بغير شبهة ، حتى بحسب حقائق علم النفس التى يستند اليها أنصار نظرية العلم والتى لا تسعفهم فى واقع الامر بحجة تذكر .

وفى الواقع ان الفارق بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد - من زاوية الاستعانة بالتفرقة بين مدلول لفظى الارادة والتصور فى علم النفس - يبدو فارقا لفظيا أو بالادق نظريا فلسفيا لا صلة له بأحكام قانون العقوبات ، الا من ناحية ما قال به أنصار مذهب التصور من أن القصد الاحتمالى - أى غير المباشر - يصح أن يعد أصلا عاما من أصول المسؤولية الجنائية وندا مساويا فى ماهيته وأثره للقصد الاصيل أو المباشر . بل ان الاثنين ليندمجان عند أنصار مذهب العلم أو التصور - فى معنى واحد ، أو بالادق فى ارادة حرة اجرامية من نوع واحد تنصرف - بحسب مذهبهم - نحو ارتكاب فعل معين وتصور نتيجته على وجه ما . ويستوى أن يكون هذا الوجه هو قبولها ، أو توقعها ، أو الرضاء بها ، أو احتمالها .. أو نحو ذلك .

هذا هو الفارق الحقيقى بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ولكنه فارق لا ينبى أن يستهان به ، ومذهب نظرية التصور فيه يتعارض مع احكام تشريعنا العقابى الذى رفض المساواة فى الأثر بين العمدين المباشر

(١) راجع لوفلر : *Die schuld formen des strafrechts* P.232.

مشار اليه فى رسالة جريفون Griffon عن القصد الجنائى باريس سنة ١٩١١ ص ٤٣ .

وغير المباشر كقاعدة عامة . وقبلها في أحوال استثنائية بنصوص صريحة :  
منها حالة مساءلة الشريك في الجريمة عن النتيجة التي وقعت بالفعل ولو  
كانت غير تلك التي تعمد الشريك ارتكابها ، متى كانت الجريمة الجديدة  
نتيجة محتملة للتحريض أو الاتفاق أو المساعدة التي حصلت ( م ٤٣ ) .  
وكما في حالة الضرب المفضى الى نتيجة أشد جسامه من تلك التي أرادها  
الضارب ، كالضرب المفضى الى عاهة مستديمة . والأمر المقطوع به هو أن  
القصد المباشر منتف في هذه الأحوال ، فلا يصلح أساسا فقها لتعليل  
مساءلة الجاني عن النتيجة النهائية في أية واحدة منها وعلى أية حال .

فمذهب الإرادة في تعريف القصد الجنائي كان - وحده - مائلا في  
ذهن الشارع المصرى عندما وضع التقنيات العقابية المتعاقبة متأثرا فيها  
بالفقه السائد في فرنسا . فلم يقل أحد بأنه أخذ أسس المسؤولية عن بعض  
الفقه الألماني سواء في جانبها المادى أم المعنوى بما يؤدي اليه هذا  
الفقه - الخاص - من المساواة في المسؤولية الجنائية من ناحية مبدئها أو  
مداها بين حالة توافر العمد المباشر وحالة توافر العمد غير المباشر .

لذا فلا غرابة أن نجد أن قضاءنا المصرى - منذ عهد الإصلاح القضائى  
حتى الآن - لم يجد نفسه بحاجة الى الاستعانة بنظرية القصد الاحتمالى  
سوى مرات معدودة جدا ، فلم نعثر في أحكام النقض الا على حكيم اثنين  
أشارت فيهما المحكمة الى نظرية القصد الاحتمالى وحاولت أن تستعين  
بها في تقرير مسؤولية الجاني أو نفيها بحسب الأحوال . وحتى في هذه  
المرات المعدودة لم تكن المحكمة بحاجة الى نظرية القصد الاحتمالى ، لان  
القصد المباشر كان متوافرا في الصور التي عرضت عليها كلها بما يفنى  
- بحسب أجماع الفقه - عن البحث عن أساس معنوى آخر للمسؤولية (١) .

### حرية الإرادة عند الفلظ والجهل

وتأسيسا على التعريف السائد للقصد الجنائي فان هذا القصد ينتفى  
بسبب الفلظ في واقعة رئيسية تكون ركنا في الجريمة ، أو بسبب الجهل  
بها ، كمن يقصد أن يسطاد غزالا فيصيب انسانا ، فانه لا محل للقول  
بتوافر القصد الجنائي لأن ارادة الجاني لم تتجه الى تحقيق هذه النتيجة ،  
وهو ما يكفى لأن يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل العمد ، لكنه قد  
لا يعفيه من المسؤولية عن اثم القتل الخطأ ، متى توافر ركن الخطأ غير  
العمدى ، وهو يتطلب بدوره توافر الإرادة الحرة التي تعد عنصرا في العمد

(١) راجع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ٣ من ٢٤٨

وما بعدها .

لكنها لا تمثل كل عناصر العمد (١) . وإذا انتفى بسبب هذا الغلط أو الجهل بالوقائع الاهمال أيضا - الى جانب العمد - انتفت بالتالي المسؤولية الجنائية لانتفاء الاثم كلية ، وهذا الاثم لا يمكن أن يفترض ، بل ينبغي أن تقام الأدلة عليه من واقع ظروف الدعوى ووقائعها الثابتة ، ومن ثم فإن لبوت الجهل أو الغلط في واقعة رئيسية تكون ركنا مطلوبا للعقاب يكفي لانتفاء هذا الاثم كما قلنا .

ولكن هذا الاثم لا ينفيه الغلط أو الجهل بالقانون . ذلك أن العلم بالقانون مفترض بقريئة قانونية قاطعة ، فلا يقبل الدفع بالجهل به أو بالغلط فيه كذريعة لنفى القصد الجنائي (٢) . وهذه القاعدة مقررة في جميع الشرائع أما بنصوص صريحة وأما كأصل عام من أصول التشريع لا يحتاج الى نص خاص يقرره ، وذلك كما هي الحال مثلا في الشرائع الانجلوسكسونية والبلجيكية والاسبانية .

ولا ريب أن هذه القاعدة - مع لزومها لاستقرار أحكام التشريع العقابي - تتعارض مع مبدأ الاثم الحقيقي غير المفترض كأساس فعلى للمسؤولية العقابية وذلك بالأقل بالنسبة للجرائم التي لا تمس القيم الخلقية العامة السائدة في كل زمان ومكان ، بل تتفاوت حتما من دولة الى أخرى ومن وقت الى آخر ، والتي تحكمها طائفة « الجرائم المصطنعة » بحسب تعبير القاضى الايطالى جاروفالو . ولعل في هذا المقام بالذات قد تظهر القيمة العملية للفرقة بين « الجرائم الطبيعية » و « الجرائم المصطنعة » أكثر مما تظهر في غيره .

فاذا صح - من ناحية توافر الاثم - أن نفترض أن الانسان المدرك العادى بمقدوره أن يعلم وأن يقدّر مقدما أن التشريع العقابى يعاقب على القتل ، أو الضرب ، أو هتك العرض ، أو السب ، أو السرقة ، أو النصب ، أو الحريق العمد ، أو الاتلاف ، أو التعامل في المخدرات ، أو الأسلحة ...

(١) راجع في هذا الموضوع رسالة الدكتور محمد زكى محمود عن « أثر الجهل والغلط في المسؤولية الجنائية » ( ١٩٦٧ ) .

(٢) وفي هذا المعنى تقرر محكمتنا العليا « أن العلم بالقوانين وبكل ما يدخل عليها من تعديل مفروض على كل إنسان ، وليس على النيابة إذا ارادت رفع الدعوى العمومية على شخص إلا أن تملكه برقم المباداة التي تريد أن تطلب محاكمته بمقتضاها . وليس عليها فوق هذا أن تعلمه لا بنص تلك المادة ولا بما أدخل عليها من تعديل ، لئلا ذلك مما يعده القانون داخلا في علم كافة الناس ( راجع نقض ١٩٣٣/٥/٢٢ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٢٩ س ١٨٥ و ١٩٥٩/٣/٢٣ أحكام النقض س ١٠ رقم ٧٦ س ٣٤٠ و ١٩٦٨/٢/١٣ س ١٩ رقم ٣٩ س ٢٢٠ ) .

- ٣٦٩ -

فان من المتعذر أن نفترض أنه يعلم ويقدر مقدما أن نفس هذا التشريع يعاقب على أوضاع معينة خاصة بالتعامل بالنقد الأجنبي ، أو بحيازة سلعة معينة ، أو بممارسة نشاط معين ، خصوصا بالنسبة للتشريع الذى صدر حديثا ، أو بالنسبة للغريب عن البلاد الذى لم يسبق له من قبل الوفود اليها . أو أن نفترض أن الإنسان الأسمى المتهم فى دعوى جنائية يعلم بتعديل جزئية صغيرة من جزئيات أى تشريع عقابى تعديلا قد يغيب أحيانا عن فطنة قاضيه ومحاميه معا ، وهما من رجال القانون .

ولذا فان قاعدة عدم قبول الدفع بالجهل بالقانون على وجه مطلق تلاقى اعتراضا متزايدا من الفقه الجنائى لأنها تكلف الناس فى بعض الأحيان ما هو فوق طاقتهم ، فهم تمس العدالة مساسا مباشرا ، ما دامت العدالة الحققة لا تقوم الا على الأمر المستطاع وحده ، خصوصا وقد تزايدت التشريعات وتعقدت ، وبعدت الشقة بها عن القانون الخلقى أو الطبيعى الذى قد تهدى اليه الفطرة السليمة وحدها .

وقد كان القانون الرومانى مستقرا - من باب تحقيق العدالة - على أنه اذا وجد المتهم فى ظروف قهرية يستحيل معها استحالة تامة العلم بصدور تشريع عقابى معين فان له أن يعتذر بالجهل به . ويتحقق ذلك اذا كان المتهم وقت صدوره موجودا فى مكان محاصر من الوطن معزول عن باقيه لمثل حرب أو اضطراب أو وباء ، بحيث لم يصل نبأ التشريع الجديد الى علمه . وهذه القاعدة الرومانية القديمة التى تستهدف تحقيق العدالة يمكن أن ترضى احتياجات الواقع العملى فى العصر الحاضر بشرط تعميمها على الحالات التى يثبت فيها بشكل قاطع الجهل التام بأحكام القانون العقابى فى شأن « الجريمة المصطنعة » وبالتالي انتفاء الالم المطلوب كأساس لامكان المساءلة الجنائية .

وقد ناقش هذه القاعدة المؤتمر الدولى للقانون الجنائى المقارن فى عام ١٩٥٤ ، ولم ينته الى قرار محدد بشأنها . وكان بعض الأعضاء يرى ضرورة الحفاظ عليها لأنها لازمة للحفاظ على كيان التشريع ، حين رأى البعض الآخر وجوب اعتبار الجهل بالقانون من الظروف المخففة للعقاب ، أو من موانع العقاب مع استبعادها من نطاق البحث فى العمد أصلا .

ورعاية لهذه الاعتبارات نص مشروع قانون العقوبات الموحد للجمهورية العربية المتحدة فى المادة ٥٣ على أنه « ليس لأحد أن يحتج بجهله القانون الجزائى أو تأويله اياه تأويلا خاطئا . غير أنه يعد مانعا من العقاب :»

( م ٢٤ - التفسير والتخير )

(١) الجهل بقاعدة مقررة في قانون آخر غير القانون الجزائي متى كانت منصبة على أمر يعد ركنا من الأركان المكونة للجريمة .

(ب) امتناع علم المجرم بالقانون الذى يعاقب على جريمة لقوة قاهرة .

(ج) جهل الأجنبى الذى قدم الجمهورية منذ ثلاثة أيام على الأكثر بوجود جريمة مخالفة للقوانين الوضعية لا تعاقب عليها قوانين بلده أو قوانين البلد الذى استقرت اقامته فيه .

ورعاية لنفس هذه الاعتبارات نص قانون العقوبات البوغوسلافى فى مادته العاشرة على أن للمحكمة أن تخفف العقوبة على مرتكب الجريمة اذا كان يجهل بناء على أسباب مبررة أن القانون يعاقب على فعله ، بل وللمحكمة أن تعفيه من أية عقوبة . وأجاز قانون العقوبات السويسرى فى المادة ٢٠ للمحكمة أن تحكم بالبراءة اذا رأت أن المتهم كان معذورا فى جهلة أو غلطة فى القانون .

\* \* \*

ولتخفيف آثار هذه القرينة القانونية عندما تكون ظالمة يعميل الفقه السائد الى جواز الاعتذار بجهل قاعدة أى تشريع آخر غير التشريع العقابى ، مثل التشريع المدنى ، وتشريع المرافعات ، والأحوال الشخصية ، والتشريع التجارى والإدارى . واذا كانت هذه القواعد الأخيرة متعلقة بتوافر أركان الجريمة باعتبارها شروطا فيها ، فهى تصبح بمثابة أوصاف موضوعية تعامل كغيرها اذا توقف العقاب على توافرها من ناحية جواز الاعتذار بالجهل بتوافرها (١) .

وهذه التفرقة بين الجهل بالقانون الجنائى أو الغلط فيه من جانب ، وبين الجهل بالقوانين غير الجنائية أو الغلط فيها من جانب آخر ، معروفة فى بعض الشرائع الأجنبية مثل التشريع الألمانى ، كما نصت عليها المادة ٤٧ من قانون العقوبات الإيطالى عندما قررت صراحة « أن الغلط فى قانون غير قانون العقوبات يستبعد العقوبة اذا أحدث غلطا منصبا على الواقعة التى تكون الجريمة » . وقد أقرت محكمة النقض المصرية نفس هذه القاعدة صراحة فى أكثر من حكم لها (٢) .

(١) راجع مثلاً جارسون م ١ فقرة ٩٤ ودونديه دى فافقرة ١٣٩ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣٢٣ وجاروج ١ فقرة ٣٠٧ وروس ١٨١ وبوزافقرة ١٦٧ .  
(٢) قض ١٠/٥/١٩٤٣ القواعد القانونية جزء ٦ رقم ١٨١ ص ٢٤٧  
و ١٢/٢٥/١٩٥٦ أحكام النقض س ٧ رقم ٣٦٥ ص ١٣٣١ و ١١/٢/١٩٥٩ أحكام  
النقض س ١٠ رقم ١٨٠ ص ٨٤٤ و ١٥/٣/١٩٦٠ ص ١١ رقم ٥٣ ص ٢٧ .

ومع التسليم بأن الدفع بالغلط في قاعدة من قواعد القوانين الأخرى غير العقابية قد أصبح الآن دفعا مقبولا من الناحيتين القضائية والفقهية ، فإنه يتعين البحث عن سبب عدم استحقاق العقاب في هذه الحالة . وقد قيل في تبريره أنه هو الإباحة الظنية القائمة على اعتقاد المتهم أنه كان يراول نشاطا مشروعاً لا غبار عليه ، ومن ثم فإن هذا الغلط يكون من صور الإباحة التي تزيل عن هذا الفعل صفة السلوك الآثم أى الجريمة . وقد تودى الى هذا المعنى عبارة بعض الأحكام المصرية عندما قال عن هذا الغلط أنه « يجعل الفعل المرتكب غير مؤثم » .

ولكننا نفضل القول مع ذلك بأن الغلط في القوانين الأخرى - غير العقابية - ينفي القصد الجنائي وحده ويعد - حكماً - من صور الغلط في الواقع التي تنفي القصد الجنائي عند الجاني دون أن تزيل عن الواقعة صفتها الجنائية ، فهو سبب مانع من المسؤولية فحسب كما هي القاعدة عند انتفاء القصد الجنائي للجهل بالوقائع أو للغلط فيها . وبالتالي يسرى هذا السبب على من يتصف به دون غيره ، وهو ما أوجب القانون ما دامت الظروف المتصلة بالقصد الجنائي ، أو بكيفية العلم بالجريمة تسرى على صاحبها فقط ولا تتعداه الى غيره سواء أكان فاعلاً أصلياً مع غيره أم شريكاً له ، ولا يحول دون إمكان المساءلة المدنية متى توافرت شروطها .

وعلى أية حال فقاعدة عدم جواز التدرع بجهل أحكام التشريع العقابي قاعدة قائمة كاصل عام من أصول التشريع الوضعي ويتعمد تبريرها الا برغبة تحقيق استقرار أحكام التشريع بقرينة قانونية ولو كانت ظالمة في بعض الأحيان . ولكن قد يقال ان فكرة تحقيق الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة بعيداً عن فكرة الآثم قد يصح ان يكون لها دورها في تبرير القاعدة ما دام من الجائز أن نسلخ مبدأ العدالة تماماً من وظيفة العقوبة : وهنا تظهر صورة واحدة من الأضرار المحتومة لمحاولة سلخ مبدأ العدالة عن وظيفة العقوبة كقاعدة مضطربة ، وذلك اذا تصورنا أن هناك أية مصلحة للمجتمع في تخطي مبادئ العدالة الطبيعية لسبب أو لآخر ، وهذا ما لا يمكن التسليم به كقاعدة صحيحة فلسفياً .

### حرية الإرادة كعنصر في العمد

وغنى عن البيان أن نظريات القصد الجنائي تتطلب كلها توافر قدر كاف من حرية الإرادة لدى الجاني سواء أكان هذا القدر كبيراً أم يسيراً . وبدون هذا القدر يتعذر وضع تعريف مناسب للقصد سواء بمدلول انصراف إرادة الجاني الى ارتكاب السلوك الإجرامي وتحقيق نتيجته أو نتائجها المباشرة ، أم بمدلول انصراف إرادته الى ارتكاب هذا السلوك

مع تصور امكان حدوث نتيجته أو نتائجه على وجه من الوجوه . ففي  
الحالين الارادة مطلوبة ، وحرية الاختيار شرط أساسى لهذه الارادة (١)  
كما أنها شرط أساسى للجرائم المتعدية قصد الجانى - Inten- Preter  
tionnels وكل صور المسؤولية التى تتوسط بين العمد والاهمال  
أو تجمع بينهما فى تركيب واحد .

ومن ثم فانه اذا صح وضع تعريف أو آخر للقصد الجنائى على  
قاعدة من المدرسة التقليدية أو التقليدية الجديدة ، فان هذا التعريف  
أو ذاك لا يمكن أن يوضع على قاعدة من المدرسة الوضعية الإيطالية ، بالأقل  
فى جناحها المتطرف الذى ينكر كل حرية لهذه الارادة . وهذا الاعتبار يبين  
الى أى مدى يمكن أن تتعارض نظرية هذه المدرسة فى نفي حرية الاختيار  
من أساسها لا مع فكرة المسؤولية الخلقية فحسب ، بل أيضا مع الكثير  
من جوانب « القانونية الجنائية » .

وإذا كانت هذه القانونية يمكن أن تلتئم - كما سبق أن بينت - مع  
قبول تصنيف الجناة الى عدة فئات ، ومع بعض تدابير الوقاية ، فانه من  
المتعذر تماما امكان التوفيق بين انكار حرية الاختيار ووضع تعريف فقهي  
مقبول للقصد الجنائى . وإذا سلمنا بصحة فلسفة التسيير المطلق فانه  
يتعدى العثور على أساس للمسؤولية الجنائية فى الجرائم العمدية فى توافر  
القصد بما يقتضيه من ارادة حرة ، بل سيكون هذا الأساس هو فى توافر  
وضع اجتماعى أو طبيعى معين لا يتطلب أى قصد جنائى ، بل يتطلب  
ظروفا قائمة بذاتها لا يصح أن يسأل عنها الجانى لأنه لم يتعمد تحقيقها .

وذلك مع أن نفس الأوضاع الاجتماعية والشخصية التى تعنى بها  
هذه المدرسة تحتاج فى اقرارها وفى الكشف عنها الى درجة متقدمة من  
« القانونية » . ومن ذلك مثلا الحالة الخطرة فان أول ما يكشف عن هذه  
الحالة هو الجريمة نفسها . . . فإذا أبعدنا هذه « القانونية الجنائية » كلية  
فكيف يمكن تحديد عناصر هذه الحالة الخطرة ؟ . وحتى إذا قيل أن  
الحالة الخطرة لا تكشف عنها بالضرورة جريمة قد وقعت بالفعل بل يمكن

---

(١) ويحاول البعض أن يقيم تفرقة بين الارادة وبين حرية الاختيار قائلاً أن الأول  
واقعة *fait* تفترض استخدام الارادة بالفعل فى تحقيقها ، أما الثانية فهى مجرد ملكة أو  
مكنة *faculté* تمكن الانسان من توجيه أفعاله الى هذه الوجهة أو تلك . على أن  
هذا التمييز اصطلاحى محض وجرى العمل على امكان استخدام أى من التعبيرين محل  
الآخر . راجع :

Chazal . Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal,  
thèse Lyon 1929 P. P. 9 et 10.

— ٣٧٣ —

أن يكشف عنها أيضا أى سلوك ضار يحتمل أن يصدر عن الجانى فان « القانونية الجنائية » تبدو لازمة على كل حال لتحديد عناصر هذا السلوك المحقق أو المحتمل ، هذه العناصر التى لا يتأتى الوصول إليها الا من زاوية القصد الجنائى ابتداء والاهمال بعد ذلك .

فمن العيب أن نلجأ فى هذا الصدد الى الركن المادى أو الموضوعى للجريمة ، لأن هذا الركن لا يكشف بذاته عن أية حالة خطيرة ولا يبرز خصائصها المطلوبة . وبدون الاستعانة بقصد الجانى المباشر أو غير المباشر — وما يتصل بهذا القصد من مباحث شتى — يتعذر تماما تحديد مدى خطورة الجانى ، وذلك عندما يختلط الأمر بين القاتل المتعمد والقاتل غير المتعمد ، أو القاتل مع سبق الإصرار — وهو أعمق درجات القصد الجنائى واقواها — مع القاتل فى حالة الغضب والانفعال ، وذلك رغم التفاوت الضخم بين خطورة هذا وذاك وبين نفسيتهما ، هذه النفسية التى تعنى بها كل العناية المدرسة الوضعية .

وهكذا نجد أن اضعاف « القانونية الجنائية » ليس مطلقا من مصلحة بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة الوضعية ، وأنه لو قدر لآى تشريع وضعى أن يقيم عمد المسؤولية على أساس من التسليم بصحة القضاء والقدر وانتفاء الاختيار على وجه مطلق لما كان فى ذلك أية خطوة للأمام بل خطوات عديدة الى الوراء ، والى أنظمة غامضة بعيدة عن أن ترضى احتياجات الجماعات المتحضرة ، بقدر بعدها عن النجاح فى مكافحة الاجرام عن طريق مواجهة الأوضاع الشخصية والاجتماعية التى تريد هذه المدرسة التصدى لمواجهتها عن طريق الاعتقاد الخاطئ بأن هذه الأوضاع من شأنها أن تطفى تماما دور الإرادة الانسانية ، وذلك مع انها فى واقع الأمر تحركها وتحفزها فحسب الى العمل فى اتجاه أو فى آخر بغير أن تطفىها .

وهكذا يتضح تماما كيف أنه حتى من الناحية الوضعية يلزم أن تقع حرية الاختيار فى الأساس الأول من المسؤولية الجنائية ، وكيف أن وصف هذه المدرسة بالوضعية قد لا يكون صحيحا الا من زاوية أن مؤسسيها كانوا من بحاث الجريمة فى أرض الواقع العملى ، أى فى أقسام الشرطة ، وفى قاعات المحاكم والسجون ، ومصحات الأمراض العقلية ، وما تخفيه جثث القتلة والسفاحين من ملامح ومن علامات تشريحية معينة . ودون أن يعنى ذلك بالضرورة صحة جميع النتائج التى انتهوا إليها ، أو صحة ارتباطها بالواقع الفعلى فى تفهم نوازع النفس الانسانية على حقيقتها ، هذا الفهم الذى اقترب منه دعاة الحرية الانسانية من أمثال ديكرات ، وكنت ،

وفشته ، وهيجل ، ورينوفيه ، ووليام جمس ، وهنرى برجسون ... وغيرهم أكثر بكثير مما اقترب هؤلاء العلماء من الوضعيين الإيطاليين .

وهذا كله لا ينفي الخدمات التي أدتها هذه المدرسة الى مكافحة الجريمة ولا الكثير من جوانب الصدق التي وصلت اليها ، لكنه ينفي صلاحيتها لأن تكون أساسا عاما لأى تشريع وضعى . أو بعبارة أخرى ان مدرسة « أركان الجريمة » التي لا تزال تسود الشرائع الوضعية بوجه عام لا يمكن عملا التخلّى عنها لحساب غيرها من المدارس . ولا ينبغي أبدا تضحية المفهوم القانونى للقصد الجنائى أو لغيره من الأركان بحجة الوصول الى مفهوم اجتماعى أكثر واقعية لسبل مواجهة السلوك الاجرامى الذى هو فى نهاية المطاف نوع من أنواع السلوك الاجتماعى .

ومهما كانت قيمة تقدير شخصية الجانى قبل تقدير جسامته الجريمة موضوعيا فانه يلزم أيضا النظر الى الجريمة من زوايا متعددة . وفى ظل مدرسة « أركان الجريمة » كان علم الجريمة يبحث عن مكافحتها من زاوية الأركان بصفة أساسية وأولها ركنها الشرعى ، أما الآن فقد اتسعت رقعة البحث بفضل المدرسة الوضعية - والمذاهب التي انبثقت عنها - فشملت أيضا زاوية العوامل الشخصية والاجتماعية التي تسببها . وكان من اثر ذلك أنها لفتت أنظار الشارعين الى أهمية بعض تدابير الأمن والوقاية التي لا تتعارض مع مبدأ المسؤولية الخلقية فدخلت الشرائع المختلفة الواحدة بعد الأخرى فى صور شتى ، فضلا عن تدابير مفيدة أخرى : مثل العقوبات غير المحددة ، والعناية بتنويع المسجونين بحسب فئاتهم ، مع العناية بمعاملتهم فى سجونهم على نحو أجدى بكثير من غيره وأفعال فى تقويم أخلاقهم .

وكل ذلك بدون أن تنجح هذه المدرسة فى تقويض دعائم البنيان التشريعى القائم فى كافة الدول على أساس من ضرورة تحديد أركان الجريمة تحديدا واضحا أولا دفعا لكل لبس أو افتئات على حريات الأفراد واطمئنان نفوسهم . وهكذا نشأ نوع من التعايش السلمى بين هذه المدرسة وبين المدرسة النيوكلاسية ، بل نوع من الاندماج والتداخل هو الذى تمخض عن الأوضاع القائمة فى أغلب الشرائع المعاصرة .

وما يصدق على فكرة الخطأ العمدى - وهو يقوم على أساس من حرية الاختيار كما قدمت - يصدق أيضا على فكرة الخطأ غير العمدى . فبدون هذه الفكرة الأخيرة يتعذر أيضا التمييز بين حوادث القتل باهمال ، وحوادث القتل التى تجيء بدون عمد ولا اهمال فننسبها الى « القضاء والقدر » ، أو الى الصدف السيئة ، ونقصد بذلك أن ننفي عنها توافر الائم الجنائى فى صورة العمد أو الاهمال .

وفي الجملة فان كل ما يصدق - من زاوية حرية الاختيار - على القصد الجنائي وهو الذي يعتبر الأساس القانوني الأول لفكرة الاثم ، وبالتالي للمسئولية الجنائية ، يمكن أن يصدق أيضا على الاهمال أو الخطأ غير العمدى وهو الذي يعتبر الأساس القانوني الثانى لفكرة الاثم التى تبنى عليها نفس المسئولية فى جميع الشرائع . وهذا يقتضينا أن نقف برهة عند الخطأ غير العمدى أو الاهمال بمقدار اتصاله بحرية الإرادة وذلك فى مبحث على حدة .

## المبحث الثانى

### الخطأ غير العمدى

#### بمقدار اتصاله بحرية الإرادة

لم يعرف قانون العقوبات المصرى ماهية الخطأ غير العمدى وان كان قد أعطى بعض صور له مثل الاهمال أو الرعونة أو عدم الاحتراز . . . ولكن يمكن تعريفه بوجه عام بأنه هو « التصرف الذى لا يتفق مع الحيطة التى تتطلبها الحياة الاجتماعية » (١) . كما قيل فى تعريف آخر ان الخطأ « هو كل فعل أو ترك ارادى تترتب عليه نتائج لم يرد لها الفاعل مباشرة ولا بطريق غير مباشر ولكنه كان فى وسعه تجنبها » (٢) . هذا وقد أعطى المشرع المصرى فى المادتين ٢٣٨ ، ٢٤٤ تعريفين متماثلين لكل من القتل والايداء خطأ ، وذلك لأنه لا فارق بينهما فى الواقع من ناحية الأفعال المادية ولا الركن المعنوى وهو فى الحالىن الاهمال أو الخطأ ، وكل الفارق بينهما هو أن النتيجة النهائية فى الحالة الأولى هى وفاة المجرى عليه متأثرا باصابته بينما هى فى الحالة الثانية شفاؤه منها .

ولا شبهة فى أن الخطأ قد يكون بفعل إيجابى ، أو سلبى متى كان على الممتنع التزام قانونى أو تعاقدى بالتدخل فامتنع عنه عن اهمال أو تفريط . ومن الجرائم غير العمدية فى القانون المصرى القتل الخطأ ( م ٢٣٨ ) ، والاصابة الخطأ ( م ٢٤٤ ) ، والحريق باهمال ( م ٣٦٠ ) ، وموت أو جرح البهائم خطأ ( م ٣٨٩ ) ، وهرب المقبوض عليهم باهمال الحراس ( م ١٣٩ ) ، وفك الاختتام بمعرفة الحراس أو باهمالهم ( م ١٤٧ ) . ويجمع بينها كلها انتفاء العمد كما يحل محله كأساس أدبى للمسئولية ركن الخطأ غير العمدى وهو مشترك فى خصائصه . فالقتل أو الاصابة

(١) جارو ج ٥ فقرة ٢٠٥٥ .

(٢) « الموسوعة الجنائية » ج ٥ فقرة ٣٦٨ ص ٨٤٣ .

خطأ جريمة غير عمدية ، بمعنى انه ينتفى فيها القصد الجنائي العام المطلوب في الجرائم العمدية ، وهو ارادة ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها المطلوبة قانونا . ففيها تنصرف ارادة الجاني الى ارتكاب الفعل المادى دون نية تحقيق أى وضع اجرامى معين أو ترتيب أى ضرر مما يحظره القانون ويعاقب عليه . فالجاني يريد هنا ارتكاب الفعل دون تحقيق نتيجه المحظورة ، حين أنه في الجرائم العمدية يريد ارتكاب الفعل وتحقيق نتيجه المحظورة أيضا .

وبعبارة أخرى أن الركن المعنوى في هذا النوع من الجرائم هو ارادة ارتكاب الفعل أو الترك الخاطيء ارادة حرة مجردة عن أى قصد جنائي عام أو خاص . وبالتالي اذا انعدم قصد القتل أو الاصابة كانت الواقعة قتلا أو اصابة خطأ بشرط توافر الخطأ ، واذا انعدم الخطأ كانت الواقعة قضاء وقدرا ، لا تبعة فيها على أحد . ومن ذلك أن ينهار منزل على ساكنيه بفعل زلزال أو فيضان فيقتلهم أو يصيبهم ، أو أن يموت مريض أثناء اجراء جراحة له دون خطأ من الجراح .

وينبغى عدم الخلط بين انعدام القصد وانعدام الارادة ، فالارادة الحرة الآتية شرط للمسئولية الجنائية في جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية ، ويترتب على انعدامها امتناع المسؤولية في النوعين معا ، كما في امتناع الاختيار الناجم عن حالة الضرورة ( م ٦١ ) ، وكما في امتناع الادراك للجنون أو للعاهة العقلية ، وللسكر أو للفيوبية القهرية ( م ٦٢ ) ، وبالنسبة للصغير الغير المميز ( م ٦٤ ) ( ١ ) . فاذا انعدمت الارادة ما صح بعدئذ امكان البحث في توافر العمد أو الخطأ بحسب الأحوال . أما القصد الجنائي فقد مر بنا تعريفه ، وعرفنا أنه شرط للمسئولية في الجرائم العمدية وحدها .

### الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم

هذا وقد كان القانون الرومانى يفرق بين درجات ثلاث من الخطأ ، فاحش ، ومتوسط ، ويسير *Culpa lata, levis, levisissima* وكانت أية درجة منها تكفى للمسئولية المدنية بالتعويض . أما المسؤولية العقابية فكان يلزم لها توافر الخطأ الفاحش أو بالاقل المتوسط . وهناك فريق كبير من شراح القانون ، خصوصا في فرنسا ، يقيم حتى

(١) لذلك لا يعد دقيقا ما اصطلح عليه التعبير الفرنسى من وصف الجرائم غير العمدية بأنها غير ارادية ، على نحو ما فعل قانون العقوبات الفرنسى عندما قال في المادة ٣١٩ :  
*Quiconque aara commis involontairement.*

الآن تفرقة ثنائية - بدلا من هذه التفرقة الثلاثية - فيجعل الخطأ نوعين :  
فنوع منهما جسيم يستتبع المسئوليتين المدنية والجنائية معا ، وآخر  
يسير يستتبع المسئولية المدنية وحدها . وهم يؤسسونها على القول  
بأن التعويض المدني مقصود به اصلاح ضرر لحق انسانا لم يخطيء مطلقا .  
والموازنة بين عدم خطأ المضرور وخطأ الفاعل مهما كان يسيرا تقتضى  
وجوب التعويض .

كما يرون ان الخطأ المدني المستوجب التعويض مستقل في كيانه  
وجوده عن الخطأ الجنائي المستوجب العقوبة في الجرائم غير العمدية  
دون تلازم بينهما ، فقد يسأل المضطر مدنيا ( م ١٦٨ مدنى ) ومثله  
الصغير والمجنون ( م ٢/١٦٤ مدنى ) ، ولا يسألون جنائيا . وقد يسأل  
السيد عن أعمال تابعه ( م ١/١٧٤ مدنى ) ، والوالد عن أفعال من هم تحت  
رعايته مدنيا ( م ١٧٣ مدنى ) ، ولا يسألان جنائيا .

وقد وجد القول بازددواج الخطأ صدى له في بعض احكام المحاكم  
المصرية . ومن ذلك أن سيدة أهملت في صيانة منزلها فسقط على شخص  
قتله ، وحكم ببراءتها لانعدام الخطأ المستوجب المسئولية الجنائية ، ولكن  
المحكمة المدنية رأت الزامها بتعويض ورثة القتيل (١) . كما رددت محكمة  
النقض في بعض قضائها القول بأنه « لأجل وجود الجنحة يجب أن يكون  
الفعل أو الخطأ أشد خطورة من الفعل الذى تترتب عليه المسئولية  
المدنية » (٢) .

وهذه التفرقة بين الخطأين الجنائي والمدنى محل لاعتراضات  
جديدة من كثيرين . فيعاب عليها ابتداء أنها تحكيمية لا ضابط لها ، اذ متى  
يكون الخطأ يسيرا يقلت فيه الجاني من المسئولية الجنائية ، ومتى  
لا يكون ؟ . ان المعيار موضوعى بحث ، وجلى أن مدى الخطأ يمكن أن  
يتفاوت من ناحية تقدير الناس له تفاوتا كبيرا . ويعاب عليها أيضا أنها  
قد تؤدي الى افلات البعض من عواقب خطئهم أو إهمالهم ، غير متحملين  
سوى المسئولية المدنية وحدها ، والتي لا تثقل عادة كاهل الأغنياء ،  
خصوصا مع انتشار نظم التأمين المختلفة . حين ان القول بوحدة  
الخطأ أمر يربد الترابط فيما بين القانونين الجنائي والمدنى في مكافحة  
صور الإهمال المختلفة بطريقة فعالة .

كما أخذ على القول بازددواج الخطأ أن النصوص القانونية في الميدانين  
الجنائي والمدنى معا واسعة تشمل كل صوره ، وقد لا تسمح بعمل تفرقة

(١) استئناف مصر في ١٩٢٨/١/٢٨ المحاماة س ٩ رقم ١١٢ ص ٣٨٠ .

(٢) قاض ١٩١٦/٩/٢٣ مج س ١٨ عدد ٢٧ ، ومحكمة الاسكندرية في ١٢/١٤

سنة ١٩٢٩ المحاماة س ١٠ رقم ٢٩٨ ص ٥٩٨ .

يكون من جرائها حدوث تناقض بين الحكم الجنائي عندما يقضى بالبراءة،  
والحكم المدني عندما يقضى بالتعويض عن نفس الخطأ الواقع من نفس  
الشخص .

أما عن القول بأن المسؤولية المدنية يمكن أن توجد مستقلة عن  
الجنائية كما هي الحال في مسؤولية السيد - مدنيا لا جنائيا - عن أعمال  
تابعه ، والوالد عن أعمال ولده ، فهو أمر لا يرجع الى تفاوت في درجة  
الخطأ بين المسئولتين المدنية والجنائية ، وإنما الى أن القانون المدني يقيم  
في مثل هذه الأحوال قرائن قانونية معينة عن إهمال المسئول في مراقبة من  
هم تحت رعايته كما مر بنا القول ، حين يجهل القانون الجنائي الخطأ  
المفترض بقرائن . فكأن كل الفارق بين القانونيين هو في عبء إثبات الخطأ  
وطريقته لا في درجته أو نوعه .

ويعمل الرأي الشائع في فقهاء المصري الى تفضيل القول بوحدة الخطأ  
وبالتالى أن أى قدر منه يكفى للمسؤولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا (١) ،  
على أن ثمة جانبا ملحوظا منه يأخذ بنظرية ازدواج الخطأ ويدافع  
عنها (٢) .

أما محكمتنا العليا فبعد القول بازدواج الخطأ في بعض أحكامها  
القديمة مالت منذ سنة ١٩٣٩ حتى الآن الى الأخذ بنظرية وحدة الخطأ  
في نطاق المسئولتين الجنائية والمدنية في أكثر من حكم (٣) ، بما يترتب على  
ذلك من « أن الحكم الجنائي متى نفى الخطأ عن المتهم وقضى له بالبراءة  
يكون في ذات الوقت قد نفى الأساس المقامة عليه الدعوى المدنية ،  
ولا تكون المحكمة في حاجة لأن تتحدث في حكمها عن هذه الدعوى وتورد  
فيه أسبابا خاصة بها (٤) » .

وفي فرنسا أيضا ذهبت محكمة النقض في حكم مبدأ منذ ١٨ ديسمبر

---

(١) راجع الأستاذ على بدوى ص ٣٨٠ والدكتور القللى « المسؤولية » ص ٢١٩  
والاستاذ مصطفى مرعى « المسؤولية المدنية » فقرة ٥٥ والدكتور السيد « الأحكام العامة »  
ص ٤٢٧ والأستاذ محمود ابراهيم « الخاص » ص ١٤٠ والدكتور أبو السعود فقرة ٢٣٢  
ص ٢٧٣ .

(٢) راجع الأستاذ أحمد نشأت في الإثبات فقرة ٩٥٤ وجرائعولان ج ٢  
فقرة ١٥٠٣ .

(٣) نقض ١٩٣٩/١٢/١٤ المحاماة ص ٢٠ رقم ٢٩٤ ص ٢٦١ وحكم من الدائرة  
المدنية في ١٩٣٩/١/١٢ المحاماة ص ١٩ رقم ٤٤٣ ص ١١١٦ .

(٤) نقض ١٩٤٣/٣/٨ رقم ٦٨٧ ص ١٣ في وراجع نقض ١٩٤٦/٤/٢٩ المحاماة  
ص ٢٧ ملحق جنائي رقم ٩٩ .

سنة ١٩١٢ - أى قبل أن تعتنق ذلك محكمتنا العليا - الى القول بوحدة الخطأ الجنائي والمدنى ، وبأن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيراً (١) ، واستقر على ذلك القضاء الغالب منذ ذلك الحين حتى الآن . كما استقر عليه قبل مصر وفرنسا القضاء البلجيكي ، وافرده الشارع هناك بنص صريح (٢) .

أما الفقه الفرنسى فله شأن آخر ، ويبدو أن الغالب منه لا يزال عند رايه القديم لا يحيد عنه ، من ناحية القول بازدواج الخطأ الى جنائى ومدنى ، وأن الخطأ اذا كان تافهاً يسيراً يصح الا يستتبع العقوبة الجنائية ، ومع ذلك يستوجب مسئولية فاعله بتعويض الضرر المترتب عليه ، وذلك استناداً الى الاعتبارات القوية الى أشرت اليها فيما سلف (٣) . وان كان النادر منه يميل عن القول بازدواج الخطأ الى القول بوحدة (٤) ، كما أن منه من يأخذ بنظرية وحدة الخطأ من مبدأ الأمر تمشياً مع قضاء النقض هناك (٥) .

ومع التسليم بوجاهة جانب من الاعتراضات النظرية التى وجهت الى نظرية ازدواج الخطأ نرى من جانبنا أنها أحياناً قد تكون أقدر على مواجهة واقع الحياة العملية ، بما يتوافر فيها من مرونة من شأنها أن تترك للقاضى فسحة كافية من الحرية فى تقدير المسئوليتين الجنائية والمدنية بما يتلاءم مع وقائع كل حالة على حدة ، دون ضرورة من الربط بينهما ربطاً قد لا يحقق معنى العدالة على الوجه المطلوب فى جميع الأحيان . هذا بالإضافة الى أن العقوبة الجنائية أمر خطير مقصود به معاقبة الجانى لا اصلاح الضرر الناجم عن فعله ، والعصمة على أية حال

(١) قفص فرنسى مدنى فى ١٨/١٢/١٩١٢ سبرى ١٩١٤ - ١ - ٥٢٤٠ .

(٢) قفص جنائى بلجيكي فى ١/٣/١٨٩٤ سبرى ١٨٩٥ - ٤ - ٣٠ .

(٣) راجع جاروج ٥ فقرة ١٧٧٦ وجارسون م ٣١٩ ، ٣٢٠ فقرة ١٦ وفيدال وماثيول فقرة ١٣٦ وهامش ٣ ودوندييه دى فابر فقرة ١٢٦ . ومن شراح القانون المدنى أبرى ورو Cours de Droit Civil Francais ج ٨ فقرة ٧٦٩ مكرر وهامش ١٨ تعليق لسان على حكم قفص فى ٢٩/٧/١٩٢٤ سبرى ١٩٢٤ - ١ - ٣٢١ وريبير فى تعليقه على نفس الحكم فى دالوز ١٩٢٥ - ١ - ٥ .

(٤) جاروج ٥ فقرة ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٦ .

(٥) راجع مورل Morel فى تعليقه على حكم قفص فى سبرى ١٩١٤ - ١ - ٢٩٤ .  
ولمزيد من هذا الموضوع راجع جرائم الإهمال فى القانون المصرى « للدكتور أبواليزيد على التيت ص ٢٤ ، ٥٤ - ٦٦ .

ليست في مقدور أى انسان ، فلا محل للعقوبة الجنائية الا عندما يكون الخطأ على جانب ملحوظ من الخطورة بحيث تصح فيه غاية الردع والتأديب ... وابن ذلك من خطأ مسلّم مقدما بأنه عادى تافه قد يصدر من أى انسان ، ولو كان يجمع الى الحرص في تصرفاته استقامة الخلق وسلامة التفكير ؟ .

ثم ان المسؤولية الجنائية وثيقة صلة بفكرة الائم كما قلت في مناسبة سابقة حين ان المسؤولية المدنية تكاد أن تكون في صور كثيرة مستقلة تماما عن هذه الفكرة . ومن المتصور أن يكون الخطأ الجسيم كاشفا عن معنى الائم أكثر بكثير مما قد يكشف عنه الخطأ اليسير الذى قد لا تربطه في الغالب اية صلة حقيقية بالائم ، ولا بالمسؤولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

وهنا ينبغى أن يراعى أيضا أنه اذا كان الائم يتطلب ارادة حرة حتى يرتبط بالسلوك الخلقى ، فليس كل فعل نابع من هذه الارادة الحرة ينبغى أن يعتبر مخالفا للسلوك الخلقى ، وبالتالي آثما ، حتى ولو أدى - بغير عمد طبعيا - الى ايداء انسان برىء او الى وفاته ما دام لا يوجد خطأ حقيقى على درجة من الجسامه يكشف عن الائم في صورة اهمال حقيقى ثابت ، او رعونة ، أو عدم احتراز ... والى المدى الذى يستاهل تدخل الشارع بتقرير العقوبة ، وتدخل القاضى بتوقيعهما .

وينفى الائم انتفاء الاختيار ، كما يمكن أن ينفيه أيضا تفاهة الخطأ الذى يصح أن يصدر من أى انسان ولو كان هو بعينه رب الأسرة المعنى بشئون نفسه ، هذا الخطأ الذى لا تصح فيه غاية الردع والتأديب التى تقع في الأساس من حلول الشرائع الوضعية وهى مستمدة من المدارس التى تؤمن بحرية الاختيار في الخطأ العمدى كما تؤمن به في الخطأ غير العمدى .

ولهذا الاعتبار نفسه فان عقوبة مرتكب الجريمة غير العمدية لا ينبغى أن تندرج نحو القسوة بحسب جسامه الجريمة في نتيجتها النهائية بل بحسب جسامه الخطأ أو الائم في ذاته . فالعقوبة الجنائية تهدف الى تقويم اعوجاج الجانى ، وهذه هى وظيفتها الخلقية المؤسسة على حرية الاختيار ، ولذا ينبغى أن تتناسب تناسبا طرديا مع جسامه الائم . أما التعويض المدنى - وهو يهدف الى اصلاح الضرر الناجم عن الجريمة - فهو الذى ينبغى وحده أن يتناسب مع جسامه الضرر .

وقد كان التشريع العقابى المصرى يأخذ بهذه القاعدة على وجه مطلق فيما سبق . ولكن المادة ٢٣٨ - بعد تعديلها بالقانون رقم ١٢٠ لسنة ١٩٦٢ - أصبحت تنص على عقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر والغرامة التى لا تجاوز مائتى جنيه أو احدى هاتين العقوبتين على جنحة

القتل الخطأ بدون ظروف مشددة . ولكن - وهذا هو الأمر الهام - تنص في فقرتها الثالثة على أنه إذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص فإنه يصبح معاقبا عليها بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين (١). كما أن المادة ٢٤٤ منه تنص على أنه يعاقب بالحبس لمدة لا تزيد على سنة والغرامة التي لا تتجاوز خمسين جنيها أو باحدى هاتين العقوبتين على جنحة الجرح الخطأ ، لكنها تنص في فقرتها الثالثة على أنه إذا نشأ عن الجريمة إصابة أكثر من ثلاثة أشخاص ... فان العقوبة تصبح هي الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين (١).

وتقرير ظروف مشددة في جرائم القتل والاصابة خطأ متصل بمدى جسامته الخطأ المسند الى الجاني أمر لا يعترض لنا عليه من ناحية المبدأ وذلك كالاخلال الجسيم بأصول الوظيفة أو المهنة أو الحرفة ، أو كتهامى المسكر أو المخدر عند ارتكاب الخطأ ... لكن تقرير ظروف مشددة ترجع الى محض جسامته النتيجة النهائية أمر يتعارض حتما مع الأساس الخلقي للمسئولية الجنائية ومع وظيفة العقوبة وهي تهدف أولا الى تقويم اعوجاج الجاني ، ولذا ينبغي أن تتناسب مع مدى الاثم لا مع مدى جسامته النتيجة .

وحبذا لو أمكن تخفيف مدة الحبس هنا ، فان العقوبة السالبة للحرية في جرائم غير عمدية تلاقى بوجه عام اعتراضا ضخما من الفقه الى حد أن العلامة الايطالي فرى Ferri ينادى بأن عقوبة الحبس لا مبرر لها اطلاقا في جريمة القتل الخطأ (١) . فما بالك اذا كانت هذه العقوبة في القتل الخطأ قد تصل الى عشر سنين اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص وأيضا اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجاني اخلالا جسيما بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا أو مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذي نجم عنه الحادث ( م ٢/٢٣٨ ، ٣ ) . وفي الاصابة الخطأ قد تصل الى خمس سنين اذا توافرت نفس هذه الظروف المشددة ( راجع م ٢/٢٤٤ ، ٣ ) (٢) . ثم هل أدى هذا التشديد فعلا الى

La Sociologie Griminelle 1898 P. 368

(١)

(٢) وقد أبديت هذا الاعتراض عند مناقشة المشروع « بلجنة مراجعة التشريعات الجنائية » بجلسته ١٩٦٢/٦/٢٢ وكانت النية متجهة إلى جعل بعض صور القتل والاصابة الخطأ جنائيات معاقبا عليها بالسجن!! ولكن اللجنة اكفت بالأغلبية بالتشديد على النحو المبين بهاليه. وما يجدر ذكره هنا أن حتى عقوبة الحبس القصير المدة تلاقى الآن اعتراضا متزايدا لدى بعض الجنائيين الذي يرى أنها قد تؤدي الى تحطيم مستقبل المحكوم عليه . وحبذا لو أمكن في الجرح غير العمدية - عندما لا يكون الخطأ جسيما - الاكفاء بالغررامات التي يمكن تشديدها الى حد واضح مع بعض العقوبات الأخرى التي لا تصل الى سلب الحرية مثل الحرمان من بعض الحقوق والمزايا الهامة ، كحق شغل بعض الوظائف العامة، وشجب رخصة القيادة والمصادرة ... بالنسبة للمتهم البادئ . أما بالنسبة للمتهم العائد فيمكن الحبس الذي ينبغي أن تطول مدته كلما تعددت مرات العود .

انخفاض في الحوادث التي من هذا القبيل أم لا منذ سنة ١٩٦٢ لغاية الآن ؟ ...

ان جميع الاحصائيات تقول ان هذه الجنح في تزايد ضخيم مستمر منذ ذلك التاريخ لغاية الآن . وقد يقال ان هذا التزايد وثيق صلة بتزايد حركة المرور في المدن الكبرى الى حد الاختناق ، وعلى الطرق الزراعية بالتبعية ، كما هو وثيق صلة بالنمو الصناعي ، وضعف أداء بعض المرافق العامة . ولكن من العسير جداً على أية حال ان يقال ان تشديد العقوبات في هذا النوع من الجرائم منذ سنة ١٩٦٢ كان له أى اثر فعال في مكافحتها ولو على نحو أو آخر .

### هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟

وقد اعتقد بعض خصوم حرية الاختيار من علماء المدرسة الوضعية الايطالية ان مسئولية الجناة عن الجرائم غير العمدية تنفي بذاتها امكان اعتبار هذه الحرية أساساً صالحاً للمسئولية الجنائية بوجه عام « فاذا جرح شخص آخر خطأ كيف يقال بأنه اختار الجريمة وهو أول من يتألم من اصابة المجنى عليه ولم تنصرف ارادته الى هذه الاصابة التي حدثت مطلقاً كما هو الفرض . أين هي المسئولية الخلقية التي تبنى عليها المسئولية الجنائية في هذه الحالة ، وما هي قواعد الخلق القويم التي خالفها عامدا والتي يستتبعها ضميره ؟ ! » (١) .

ولا ريب أن هذا النقد من أضعف ما يمكن أن يوجه الى مبدأ حرية الاختيار ، بوصفه أساساً صالحاً للمسئولية الجنائية . وذلك لأن العمد غير الارادة كما سبق أن بينت ، وانتفاء الأول لا ينفي توافر الثانية . فالعمد يتضمن حرية الارادة ولكن حرية الارادة لا تتضمن العمد ، ومن ثم ففي الجرائم غير العمدية يوجد خطأ ارادى وان كان غير متعمد . وهذا الخطأ الارادى يتطلب توافر الارادة الحرة التي وجهت سلوك الجاني نحو الوقوع في الخطأ . فالجاني اذاً قد اختار الخطأ بصرف النظر عن نتيجته في ذاتها وبصرف النظر عما اذا كان هو قد توقع هذه النتيجة أو لم يتوقعها . وهذا لا ينفى مطلقاً أن يكون الشخص الذي تسبب في ابداء المجنى عليه بخطئه أو برعونه أول من تألم من هذا الجرح الذي لم يتوقع حصوله .

ولذلك فان كافة الشرائع تعامل الجاني غير المتعمد معاملة تختلف تماماً عن معاملة الجاني الذي تعمد ارتكاب الفعل واحداث نتيجته المباشرة . ومن ذلك نجد أن التشريع المصرى يعتبر جنحاً جميع جرائم الخطأ والاھمال

(١) عن « المسئولية الجنائية » للدكتور محمد مصطفى القللى . المرجع السابق ص ٧ .

ويخرجها من طائفة الجنايات ( راجع المواد ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠ ع ١ ) .  
فلا توجد جنائية واحدة غير عمدية فيه . كما أخرج نفس التشريع لنفس  
السبب أفعالا كثيرة غير عمدية من نطاق العقاب بالكلية مع أنها تخضع  
للعقاب عندما تكون عمدية .

وعلة المفارقة في المعاملة لا ترجع الى تفاوت في نوع الإرادة الأئمة التي  
صاحبت السلوك المعاقب عليه ، بل ترجع الى تفاوت في درجة الإرادة  
الأئمة التي يكشف عنها سلوك الجاني ، حتى مع التسليم بأنه في الحالين  
حكم مختار . ولذا كان من شأن الاكراه أو حالة الضرورة نفى المسؤولية  
في الحالتين معا : عند توافر الخطأ العمدي ، وعند توافر الخطأ غير العمدي .

فالمسؤولية الخلقية التي تبني عليها المسؤولية الجنائية متوافرة في  
الخطأ العمدي كما هي متوافرة في الخطأ غير العمدي . وقواعد الخلق  
التقويم يخالفها الجاني عندما تتجه ارادته الى ارتكاب الجريمة العمدية  
كما يخالفها عندما تتجه الى ارتكاب أفعال متنوعة من الرعونة ، أو الخطأ ،  
أو الطيش ، أو عدم التبصر ، أو ما في حكمها . ولا محل لأى نقد صحيح  
يوجه الى مذهب حرية الاختيار من هذه الزاوية : زاوية المساواة عن  
الجرائم غير العمدية التي أقرتها المدرسة التقليدية كما أقرتها المدارس  
اللاحقة لها .

هذا وقد تصور فريق من الفقهاء أن الجريمة غير العمدية ربما تصدر  
من طابع نفسى متميز عن طابع الجريمة العمدية، إلا أن هذا النظر في غير محله  
أيضا ويعارضه الاتجاه السائد ، وذلك « لأن من يقبل على نفسه ازهاق  
حياة الغير عمدا ، جدير كذلك بأن يتسبب في ازهاقها اهمالا . وعدم  
الاكتراث بسلامة الغير ينشأ من ذات المصدر الذي يعزى اليه قتل الغير  
عمدا ، ألا وهو انعدام التقوى وعدم وجود الحرص على أمن الآخرين (١) » .

وقد تعرض « المؤتمر الدولي الرابع للدفاع الاجتماعى » الذى عقد  
في ميلانو سنة ١٩٥٦ لهذا الموضوع ، فذكر دى ليتالا Delitala استاذ  
القانون الجنائى بجامعة ميلانو أن « مرتكبى الجرائم غير العمدية لا يشكلون  
فئة معينة typologie من المجرمين تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية ،  
ولذلك فإن من رأيه أن الخطأ الواعى أى الإهمال المصحوب بتمثل النتيجة  
الضارة وتوقعها وعدم العمل رغم ذلك على تفاديها يشبه الى حد بعيد  
الجريمة العمدية (٢) » .

---

(١) راجع «فكرة القصد وفكرة النقص والغاية في النظرية العامة للجريمة والعقاب»

للدكتور رسيس بهنام في مجلة الحقوق س ٦ ، ١٩٥٢ — ١٩٥٤ س ٦٤ .

Rev. Sc. Crim. 1956 p. 600

(٢)

وقرر الطبيب دوبلينو Dublineau أن الدراسات الخاصة بالتحليل النفسي وعلم البيولوجيا تدل على عمق العلاقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ، فلدى مرتكبي هذه الجرائم جميعها استعداد لعدم الخضوع للقواعد الاجتماعية .

وقد اتفق أعضاء القسم البيولوجى والنفسى من أقسام هذا المؤتمر على أن اثم المسؤولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الظروف المؤثرة فى الجرائم التى ترتكب ضد الحياة وسلامة الجسد سواء كانت هذه الجرائم عمدية أم غير عمدية (١) .

وهذا يشير الى صحة ما لاحظته آنفا من أن الاثم الذى يقع فى الأساس من المسؤولية العقابية عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى الأساس من المسؤولية عن الجرائم غير العمدية . فلا يوجد فارق من ناحية توافر حرية الإرادة التى تلزم - بنفس المقدار - فى النوعين معا ، بل ان الفارق هو فى إرادة السلوك الخاطئ ونتيجته معا فى الجرائم انعمدية ، وإرادة السلوك الخاطئ بغير نتيجة فى الجرائم غير العمدية ، وهذا فارق فى عمق الإرادة وبالتالى فى عمق الاثم لا فى مبدأ لزومهما ، وهو على أية حال فارق ضخم وعلى أساس منه أقيم التفاوت الطبيعى فى المعاملة التشريعية بين النوعين .

## المبحث الثالث

### تخفيف المسؤولية وتشديدها

#### بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

#### المسؤولية المخففة وحرية الإرادة

يعرف التشريع العقابى المصرى مظاهر متعددة لتخفيف مسؤولية الجانى مؤسسة على أسباب متصل بعضها بموضوع مدى حرية الجانى فى اختيار الطريق الاثم الذى سلكه ، وغير متصل بعضها الآخر بموضوع هذه الحرية . ومن ذلك مثلا امكان الحكم على الجانى بالحد الأدنى للعقوبة، وهذا يملكه القاضى بفسر حاجة لنص خاص . ومنها امكان النزول عن الحد الأدنى للعقوبة المقررة فى الجنايات ، وذلك بمقتضى نظام الظروف القضائية المخففة ، وذلك « اذا اقتضت أحوال الجريمة المقامة من أجلها

(١) راجع « العود الى الجريمة والاعتیاد على الاجرام » للدكتور احمد عبد العزيز الألفى . المرجع السابق ص ٧٤ .

الدعوى العمومية رافة القضاة » ، فانه يجوز تبديل العقوبة بأخف منها طبقا لنظام معين بينته المادة ١٧ ع التى لها ما يقابلها فى الشرائع الأجنبية ، وبوجه خاص فى الشرائع الفرنسية والبلجيكية ، والهولندية والانجليزية .

و « أحوال الجريمة » التى ورد ذكرها فى المادة ١٧ من تشريعنا العقابى « لا تنصب فقط على مجرد وقائع الدعوى ، وانما تتناول بلا شك كل ما تعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، وما تعلق بشخص المجرم الذى ارتكب هذا العمل ، وشخص من وقعت عليه الجريمة ، وكذا كل ما احاط بذلك العمل ومركبه والمجنى عليه من الملابس والظروف بلا استثناء ، وهو ما اصطلح على تسميته بالظروف المادية والظروف الشخصية ، وهذه المجموعة المكونة من تلك الملابس والظروف التى ليس فى الاستطاعة بيانها ولا حصرها ، هى التى ترك لمطلق تقدير القاضى ان يأخذ منها ما يراه هو موجبا للرافة » (١) .

فهذه الظروف واسعة النطاق جدا لا تنصب فقط على مجرد الاحوال أو الظروف التى تتعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، بل أيضا على كل ما يحيط بالجاني من ظروف شخصية تكون قد انقصت من حريته فى الاختيار الى مدى أو الى آخر ، ولم تصل الى اعدام هذه الحرية بتاتا ، لانه اذا تحقق هذا الفرض الأخير انتفى الاثم من الجاني ، فى صورة عمد أو افعال ، ولا مسئولية حيث ينتفى العمد والاهمال معا ، لانقضاء الإرادة الحرة الأئمة .

ونظام الاعذار القانونية يسمح أيضا للمحكمة - أو يوجب عليها أحيانا - الحكم بعقوبة الجنحة فى واقعة معتبرة جنابة - أو كانت معتبرة كذلك فى القانون . والاعذار القانونية وثيقة الصلة بمدى توافر حرية الاختيار عند الجاني ، وتقوم بصفة أصلية على التسليم بتوافر ارادة حرة لديه ، وان كانت مقيدة بظروف معينة تحد منها ، وتجزئ - أو تستوجب - بالتالى تخفيف مسئوليته الى مدى أو الى آخر .

والاعذار القانونية فى تشريعنا العقابى ثلاثة وهى : عذر حداثة السن من ١٥ الى ١٨ سنة ( راجع م ٧ ، ١٥/٢ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث ) ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا هى ومن يزنى بها ( م ٢٣٧ ) ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة ( م ٢٥١ ) . ففى هذه الاعذار الثلاثة للمحكمة - بل عليها أحيانا -

(١) قض ١٩٣٤/١/٨ القواعد القانونية ج ٣ رقم ١٨١ م ٢٣٥ .

( م ٢٥ - التفسير والتخير )

أن تحكم على المتهم بعقوبة الحبس بدلا من عقوبة الجناية المقررة أصلا للواقعة .

والاساس الفلسفى لعذر حدائة السن ينبغى أن يكون فى عدم اكتمال الادراك لدى الحدث فى هذه المرحلة ( الى سن الثامنة عشرة ) أكثر مما هو فى عدم اكتمال الارادة لديه ولنا الى ذلك عودة تفصيلية فى الفصل المقبل .

أما عذر قتل الزوجة الزانية هى ومن يزنى بها عند تلبسهما بالنزنا فقد نصت عليه المادة ٢٣٧ ع عندما قالت : « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالنزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . والعقوبات المقررة فى هاتين المادتين الأخيرتين هى الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة المقررة للقتل العمد من غير سبق اصرار أو ترصد ( م ٢٣٤ ) ، والأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات الى سبع المقررة للجرح أو الضرب المفضى الى الموت بدون سبق اصرار أو ترصد ( م ٢٣٦ ) .

والقانون المصرى لا يعرف الاستفزاز كعذر قانونى مخفف الا فى هذه الحالة دون غيرها ، حين يجعل بعض الشرائع الأجنبية من استشارة المجنى عليه للجانى عذرا مخففا عاما على جرائم القتل ، ومن ذلك المادة ٣٢١ من قانون العقوبات الفرنسى التى تعتبر وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب أو الإيذاء الشديد من المجنى عليه عذرا مخففا . كما يعتبر القانون الانجليزى إثارة المجنى عليه للجانى بالقول أو بالفعل سببا يغير وصف القتل العمد Murder الى صورة من صور القتل بغير عمد Manslaughter

والمصدر التاريخى له هو فى بعض النظم الرومانية القديمة ، وبخاصة ما كان يتعلق منها بنظام المحاكم المنزلية وسلطان الرجل على زوجته وأولاده . وقد توسع فيه الجنائيون الفرنسيون القدامى حتى أنهم طبقوه على الأب اذا قتل ابنته الزانية وشريكها ، ثم احتفظ به الشارع الفرنسى لأنه رأى أن يضع فيه قيودا جملة تحول دون تسرع المحلفين فى التقرير بعدم الادانة لو أنه ترك الأمر لطلق تقديرهم ، فلم يقصد به فى الاصل وضع عذر معفى من العقاب كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة .

والاساس الفلسفى لتقرير هذا العذر هو حالة الاستفزاز التى تلازم غالبا هذه الجريمة . أو بعبارة أخرى أن المادة ٢٣٧ تنشئ قرينة قانونية قاطعة لمصلحة الزوج المضدوع بأنه كان فى حالة من الانفعال الوقتى التى أثرت فى حريته فى الاختيار ، وهو اعتبار شخصى بحث يمثل الحكمة من العذر وعلة وجوده ، وهو لا يمس فى شيء ماديات الجريمة التى لا تخرج

عن كونها قتلا عمدا ، او ضربا مفضيا للموت بتل اركانها ونتائجها الموضوعية (١) .

\* \* \*

ومما قد يتصل أيضا بالجبر والاختيار في الشرائع الوضعية بوجه عام موضوع الدفاع الشرعى ( م ٢٤٥ - ٢٥٠ ع مصرى ) وكذلك علر تجاوز هذا الدفاع بنية سليمة ( م ٢٥١ ) . وقد نصت هذه المادة الأخيرة على أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثناء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جناية أن يعده معذورا اذا رأى محلا لذلك وأن يحكم بالحبس بدلا من العقوبة المقررة في القانون » .

وشرط امكان التمتع بهذا العذر هو ابتداء توافر اركان الدفاع الشرعى . وهذا الدفاع يعد في تشريعنا العقابى من أهم التطبيقات العملية المباشرة لنظرية الاباحة كما اشارت اليها المادة ٦٠ ع ، وقد حددت أحواله وقيوده المواد من ٢٤٥ الى ٢٥١ . ومنذ أيام الرومان كان الدفاع الشرعى سببا معروفا لامتناع المسئولين الجنائية والمدنية معا ، كما يتضح من اقوال الفقيه جايوس في المتون Les Institutes ، والخطيب الشهير شيشرون Ciceron ، ثم انتقل الى التشريع الفرنسى القديم بوصفه سببا مانعا للعقاب في بعض الأحيان عند الحصول على خطاب بالفقران lettre de rémission ثم أصبح سببا للاباحة في أول تشريع للشورة الفرنسية .

وقد اختلفت الآراء في تحديد أساس عدم استحقاق العقاب عند توافر الدفاع الشرعى . فأسنده بعض الفرنسيين في القرن الثامن عشر الى نظرية العقد الاجتماعى ، قائلين ان من شروط هذا العقد أن تتولى الدولة الدفاع عن الأفراد الا اذا لم تتمكن لسبب ما ، فيتولى كل فرد الدفاع عن نفسه بنفسه . وأسنده عدد منهم - ولا يزال - الى نظرية الاكراه ، على أساس أن أى عدوان يسلب المعتدى عليه حريته في الاختيار فلا تبقى

---

(١) راجع في هذا العذر جارو ج ٢ فقرة ١٣٩ وشوفو وهيل ج ٤ فقرة ١٤٦٧ وجارسون م ٣٢٤ فقرة ٢٩ وبلانش ج ٥ فقرة ٥٢ ، ومؤلفنا في « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال في القانون المصرى » طبعة سادسة ١٩٧٤ ص ٨٧ - ٩١ ، والدكتور عبد المهيمن بكر المرجع السابق ص ٩٣ - ١٠١ .

الا غريزة البقاء بسلطانها الذى يتجاوز فى قوته سلطان القانون (١) .

كما أسنده آخرون الى حالة الضرورة ، بالاقبل عندما يكون التناسب كافيا بين قوة الاعتداء والقوة التى تستخدم فى دفعه ، والضرورة بدورها تنال من حرية اختيار المضطر الى مدى او الى آخر ولنا عودة الى ذلك فى موضع لاحق .

وحاول الفيلسوف الالماني هيغل Hegel تعليل الدفاع الشرعى بقوله ان عدوان فرد على فرد نفى لسلطان القانون ، ودفع هذا العدوان نفى لهذا النفى ، فهو بالتالى اثبات لسلطان القانون . كما حاول غيره تعليله بالقول ان الدفاع الشرعى يتضمن مقارنة بين حقين يتنافى أحدهما مع وجود الآخر ، فينبغى تضحية حق المعتدى احتراماً لحق المعتدى عليه ، لأنه اقوى قدراً وأجدر منه بالحماية .

وتلتقى الشرائع كافة فى عدم العقاب على الدفاع الشرعى ، لكنها تختلف فى تحديد نطاقه ، فبعضها يجعل منه سبباً عاماً للإباحة على كل جرائم النفس والمال التى تقع من المدافع على المعتدى ، ومنها الشرائع الإيطالية والالمانية والهولندية والسويدية والهنغارية والأسبانية . ومن ناحية المصلحة التى يرد عليها الاعتداء نجد من الشرائع ما لا يعينها ، ويبيح الدفاع بالتالى عن كافة المصالح على حد سواء ، ومنها الشرائع الإيطالية والالمانية والنمساوية والسويسرية .

ذلك حين تحصر شرائع أخرى المصالح التى يجوز دفع الاعتداء عليها فى نطاق دون آخر ، ومنها الشرائع الهنغارية والهولندية والأسبانية وبعض الولايات السويسرية . وكلها تلتقى عند إباحة الدفاع عن نفس المدافع ، لكنها تتفاوت فى شأن مدى إباحة الدفاع عن المال ، وعن نفس الغير . وقد انتهج تشريعنا المصرى خطة اطلاق حق الدفاع عن نفس المدافع ونفس

---

(١) لذا يرى الفقيه الإيطالى كرازا Carrara مثلاً أن أسباب الإباحة يمكن أن تدخل فى الركن الأدبى أو المعنوى للجريمة لاعتقاده أن الاعتداء الذى يبيح الدفاع الشرعى من شأنه أن ينال من حرية الاختيار فينبغى بالتالى الركن المعنوى . وتبرير الإباحة على هذا النحو قيل فى نقده إنه إن كان يصلح فى حالة الدفاع الشرعى فهو لا يصلح لتبرير حالات الإباحة الأخرى التى لا تنفى حرية الاختيار مثل حق الجراحة وحق مزاوله الرياضة .

وعلى أية حال فإن هذا النقد لا يمكن أن يمس صحة القول بمساس الاعتداء الذى لا يمكن دفعه بوسيلة أخرى بحرية الاختيار لدى المدافع . ولا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن الإباحة تستند أيضاً إلى نص صريح ، كما تستند الإباحة فى سائر صورها الأخرى التى تتوافر فيها حرية الاختيار إلى نص صريح فى القانون .

## - ٣٨٩ -

غيره وقيده بالنسبة للدفاع عن المال بقيود نافذة تكاد تكون نظرية صرف،  
وفعل ذلك أيضا التشريع الفرنسى .

وايا كان الرأى الصائب فى تعليل الدفاع الشرعى كسبب إباحة ،  
وتعليل تجاوزه بحسن نية كعذر قانونى ، فانه مما لا يتعارض مع اى  
تعليل القول بأن الاعتداء على النفس أو المال ، أو عليهما معا ، يثير فى  
الانسان انفعال غريزة الدفاع عن النفس والمال وحب البقاء ، وهى  
تنال بلا ريب ولو منالا جزئيا من حرية الاختيار ، خصوصا متى توافرت  
جميع الأركان القانونية المطلوبة فى الدفاع الشرعى ومنها ركن تعذر  
الاحتماء فى الوقت المناسب برجال السلطة العامة لدفع الاعتداء ، فهذا  
الاعتبار يقع فى الأساس من تقرير الشارع لمبدأ الإباحة فى الدفاع الشرعى  
مع وضع جملة ضوابط وقيود له حتى لا يساء استخدام الحق فيه .

### ماذا عن أثر العواطف والانفعالات ؟

عين تشريعنا العقابى ثلاثة أعمار قانونية كما قلنا وهى عذر حداثة  
السن الى الثامنة عشرة ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا ومن  
يزنى بها ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة . ولم  
يجعل استفزاز المجنى عليه للجانى عذرا قانونيا عاما على نحو ما فعل  
مثلا التشريع الفرنسى فى المادة ٣٢١ التى تنص على أن وقوع القتل من  
الجانى نتيجة للضرب أو للإيذاء الشديد من المجنى عليه يقتضى تخفيف  
العقاب على نحو معين .

ولم يتحدث تشريعنا العقابى عن أثر العواطف والانفعالات والاثارات  
فى المسؤولية بوجه عام ، وذلك مع انها تنال بلا ريب من حرية الجانى فى  
الاختيار ، خصوصا عند الأشخاص الذين يتمتعون بطبيعة عصبية  
أو بحساسية خاصة نحو أمر معين .

وهذه الانفعالات لها قيمة خاصة فى تحديد مسؤولية الجانى فى  
بعض المدارس كالمدرسة الوضعية الإيطالية ، حيث ينبغى ادخالها فى  
الاعتبار عند التعرف على مدى توافر القصد الجنائى عند الجانى .  
ولا ريب انها من الناحية الواقعية تكشف الكثير من خفايا نفسية الجانى  
ومدى خطورته ، لكنها بحسب المذهب السائد لا تؤثر فى توافر القصد  
الجنائى ، أو عدم توافره ، بل ينبغى أن تدخل فى الاعتبار عند تقدير  
العقوبة ، بغير أن تؤثر فى التكيف القانونى للجريمة .

وهذه الانفعالات قد تكون طبيعية عند الانسان العادى ، فلا تكشف  
عن أى مرض أو اية عاهة عقلية . وقد تكشف عن المرض أو العاهة ،

— ٣٩٠ —

وبالتالى من درجة من انتفاء الشعور أو الاختيار ، وهو من أسباب امتناع المسؤولية الجنائية فى سائر المدارس الجنائية ، وان كانت كل المشكلة هى فى تحديد حالات فقدان الشعور أو الاختيار ، وتعيين متى يكون فقدان تاما ، ومتى يكون ناقصا ، ومتى ينتفى كلية .

ومما لا ريب فيه أنه ليس من اليسر فى شىء تحديد هذه الحالات أو تلك . ولكن جرى القضاء بوجه عام على أن مجرد الانفعال — اذا كان خلوا من أى مرض نفسانى أو عصبى — لا ينال من مبدأ المسؤولية . ومن هذا القبيل انفعالات الغضب ، أو الحقد ، أو الانتقام .. ما لم تكن مصحوبة بمرض عصبى أو عقلى .

ولهذا أدخل تشريعنا العقابى فى الاعتبار بعض صور الانفعالات التى قد تنقص من حرية الاختيار ، فاعتبر هذه الحالات من ضمن الاعذار التى تسمح بتخفيف العقاب أو توجيهه .

ومن ذلك مثلا ما نصت عليه المادة ٢٣٧ من أن « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . أى يعاقب بالحبس وهو عقوبة جنحة بدلا من عقوبات الجنايات المقررة لجرائم القتل العمد والضرب المفضى الى الموت .

ومنه أيضا ما نصت عليه المادة ٢٥١ من أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى اثناء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جنائية أن يعده معذورا اذا رأى لذلك محلا ، وأن يحكم عليه بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » ( وهى عقوبة جنائية ) .

ولنفس هذا الاعتبار يسمح القانون للقاضى عند توافر أى ظرف قضائى مخفف أن ينزل بعقوبة الجنائية الى حدود معينة . ومن هذه الظروف ما قد يتصل بالحالة العاطفية ، أو الانفعالية التى يكون عليها الجانى ، وكلها خاضعة خضوعا تاما لتقدير محكمة الموضوع .

وفى هذا تقول محكمة النقض أن « مناط الاعفاء من العقاب لفقدان الجانى شعوره واختياره فى عمله وقت ارتكاب الفعل هو أن يكون سبب هذه الحالة راجعا — على ما تقضى به المادة ٦٢ من قانون العقوبات — لجنون أو عاهة فى العقل دون غيرهما . فاذا كان المستفاد من دفاع الطاعن هو أنه كان فى حالة من الاثارة أو الاستفزاز تملكته فالتجأت الى فعلته دون أن يكون متمالكا ادراكه فان ما دفع به لا يعد فى صحيح القانون علرا

معفيا ، بل هو دفاع لا يعدو أن يكون مؤذنا بتوفر ظرف قضائي مخفف يرجع مطلق الأمر في أعماله أو اطراحه لتقدير محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة النقض « (١) » .

وهذه الحدود الممكنة تسمح للقاضي المصري أن ينزل بالعقوبة درجة واحدة أو درجتين عند تسليمه بتوافر ظرف من الظروف القضائية المخففة ، وذلك بحسب نص المادة ١٧ عقوبات . وهذه السلطة في التخفيف واسعة النطاق ومن شأنها أن تحقق عدالة العقاب إذا أحسن القاضي استخدامها ، لكنها مع ذلك بحاجة إلى المزيد من التنظيم التشريعي لها ، تنظيما يضع في الاعتبار التفاوت الهائل في درجة الأثم بين القاتل تحت تأثير سورة الغضب أو الانفعال ، والقاتل عن أصرار سابق ، فإن أى إنسان مفرط في حساسيته ممكن أن ينقلب إلى قاتل إذا اجتمع له إلى الإفراط في الحساسية الإفراط في الإجهاد الذهني أو العصبي ، مع وجود سلاح في متناول يده .

فالاعتداء في مثل هذه الظروف يكشف عن درجة من الأثم ومن الخطورة الإجرامية تختلف تماما عن الدرجة التي يكشف عنها الاعتداء في روية وهدوء . ثم أن الباعث على الاعتداء قد يتفاوت من واقعة إلى أخرى متفاوتا جسيما ، وهو ما ينبغي أن يلعب دوره الهام - من الناحيتين التشريعية والقضائية - في الكشف عن درجة الأثم .

فحبذا لو تدخل الشارع لتنظيم أثر الانفعالات المباغتة والدوافع النبيلة بنصوص صريحة تترك للقاضي فسحة كافية في التقدير ، وفي نفس الوقت توفر ضمانات كافية ضد احتمال خطأ القاضي أو سوء تقديره ، عندما يثبت تماما أن الجاني يستحق رعاية خاصة ، بأن يكون لمثل هذا الجاني حق مقرر في الاستفادة من نظام « الظروف القضائية المخففة » متى ثبت حدوث استفزاز انتقص من حرية الاختيار لديه ، أو متى ثبت توافر الدافع النبيل لديه .

وهذه الاعتبارات كلها تثيرها الانفعالات والعواطف الطبيعية التي تعتمل في نفس كل إنسان عادي ، أما إذا تبين من ظروف الواقعة أن انفعالات الجاني وعواطفه غير طبيعية وتنم عن توافر مرض عصبي أو نفساني لديه فإن موقف مثل هذا الجاني يكون مرتبطا بموقف القانون من حالات الجنون

---

(١) تقض ١٣ أبريل سنة ١٩٦٤ بمجموعة أحكام النقض س ١٥ رقم ٥٨ س ٢٩٥ .  
(وأنظر كذلك تقض ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٦ س ١٧ رقم ٢٢٢ س ١٢٤٢ ٢٥ مارس سنة ١٩٦٨ س ١٩ رقم ٦٦ س ٢٥٠) .

الصريح والعاهات العقلية بمختلف أنواعها . وهذا موضوع آخر سنفرد له فيما بعد موضعا على حدة نتناول فيه موقف المجرمين الشواذ بوجه عام من موضوع الإدراك والاختيار .

### المسئولية المشددة وحرية الإرادة

وما يصدق في شأن حرية الاختيار على تخفيف المسئولية يمكن ان يصدق أيضا على تشديدها . وتشديد المسئولية يكون في حالة توافر ظروف مشددة سواء اكانت ظروفًا عينية أم شخصية ، وهى تتغير من جريمة الى أخرى ولا تخضع لنظرية عامة ، لكنها تفترض كلها توافر حرية اختيار كافية لدى الجانى . ومن ذلك مثلا ظرف الاكراه فى السرقة وهو ظرف عيني ، وظرف الخادم بالأجرة فى السرقة وهو ظرف شخصي .

ومن أسباب تشديد المسئولية سببان عامان على جميع الجرائم ، وهما من طبيعة واحدة وان اختلفت شروطهما وآثارهما : ونقصد بهما ظرف العود *récidive* وتعدد الجرائم *Concours d'infractions* ومظهر اشتراكهما فى الطبيعة أنهما يمثلان حالة المجرم المدمن على الجريمة ، المحتاج بالتالى الى تقويم ارادته عن طريق معاملة خاصة من الشارع تختلف عن معاملة المجرم الذى يحاكم لأول مرة عن جريمة واحدة قارفها .

ويحظى المتهم العائد بعناية خاصة من علمى الاجرام والعقاب لان حالته تمثل فشل العقوبة التى سبق توقيعها عليه بقدر ما تمثل نزعة الى الجريمة قد تكون متأصلة لديه . وقد تكون بسبب هذه الحقيقة الاجتماعية المعروفة وهى أن نداء الضمير فى الانسان يضعف كلما تمادى فى طريق الشر وكلما وجد أمامه من قدوة سيئة والانسان كما يقول الأستاذ تارد *Tarde* فى فلسفته الجنائية لا يقلد غيره فقط بل انه ميال الى تقليد نفسه أيضا بتكرار أفعاله السابقة .

وقد اصطلحت الشرائع على تشديد العقوبة على المتهم العائد بغير موافقة تامة من جميع المدارس ، فمن أنصار المدرسة التقليدية الجديدة من اعترض على التشديد للعود بالقول بأن جساماة الجريمة تظل على حالها فلا تزداد خطورتها لمجرد أن لفاعلها صحيفة سوابق .

لكن عيب هذا الاعتراض أنه يهدر الجانب الأدبى للمسئولية الذى يتمثل فى اصرار الجانى على سلوك سبيل الجريمة ، هذا الاصرار الذى لا يظهر له أى دور الا اذا سلمنا ابتداء بتوافر حريته فى الاختيار ولو الى مدى معين . وبعبارة أخرى انه اذا كانت خطورة الجريمة على حالها رغم العود ، فان اثم الجانى لا يظل على حاله ، والاثم يقع فى الأساس من المسئولية الخلقية وبالتالي من تقدير العقوبة .

ولكن حتى من وجهة النظر الى اثم الجاني يلاحظ بعض الجنائيين مثل الفقيه جاردو Garraud والاستاذ جاروفالو Garofalo وغيرهما ان مسؤولية المجرم العائد اقل ادبيا من مسؤولية المجرم البادى لان قوة مقاومته لدوافع الشر قد تكون ضعفت بسبب فساد الانظمة العقابية التى خضع لها من جانب ، وبسبب ميل النفس الى العودة الى سلوكها السابق من جانب آخر ، فهى تحتاج فى هذه العودة الى مجهود اقل مشقة كما يتبين من بعض الدراسات النفسية . وبعبارة اخرى أن ارادة الشر تقوى عند الاصرار على الاندفاع فى طريق الجريمة بقدر ما تضعف تدريجيا ارادة الخير وكتاهما دفينه فى نفس كل انسان .

» وينكر البعض الراى القائل بأن العود ينقص من درجة اذئاب ( اثم ) العائد ، فمع التسليم بأن تكرار ارتكاب الجرائم كثيرا ما يرجع الى مختلف الظروف المحيطة به ، وفساد الوسط الذى يعيش فيه والفقر الذى يطحنه بكله ، والعقبات التى تصادفه فى بحثه عن العمل ، والمشبطات التى تمنعه من النهوض بعد التردى ، وما يؤدى اليه كل ذلك من ضعف خلقى وتبلد حسى ، فضلا عما يتلقاه فى السجن من خبرات شريرة وقذوات سيئة ، الا أن ذلك لا يجيز القول بصفة مطلقة بعدم مسؤولية العائد او بمسؤوليته مسؤولية مخففة ، اذ أن ذلك يؤدى الى توقيع عقوبة شديدة على المجرم المبتدىء وتخفيف العقوبة على العائد ، وهو أمر لا يجيزه منطق ولا عدل ..

ومن الواضح أن الدفع لتخفيف مسؤولية العائد بما يحيط به من ظروف سيئة يقوم على فكرة تعارض مبدأ حرية الارادة ، وهو المبدأ الذى جعلناه أساسا للمسؤولية الجنائية . وأية كانت قيمة الحجة التى تستند على عيوب الوسط الاجتماعى أو المؤسسات العقابية ، الا أنها لا تجيز المطالبة بالفناء نظام العود ، اذ من الأولى العمل على محو تلك العيوب - مع اعطاء القاضى الحق فى تقديرها عند الحكم - دون تخل عن هذا النظام الذى لابد منه لتدعيم الالتزام الذى يفرض على الجاني عدم الوقوع مرة أخرى فى الجريمة ، حتى يتطابق الالتزام القانونى بعدم العودة الى الجريمة، مع الدافع الاجرامى الذى يعتمل فى نفس العائد . ويعترض أندرو على ما ذكره أورانو من أن العقوبة الثانية يكون لها وقع أشد من العقوبة الأولى لأنها تنفذ على أفراد معينين من الناحيتين الجسمانية والخلقية ، بالقول بأنه من الأمور الخطيرة التسليم بهذه الحجة ، اذ أنها تعتمد على اعتبارات تجريبية ليست لها - فى رايه - أية قيمة قانونية ، وأن رفض نظام العود اعتمادا على هذه الحجة يعنى معارضة صريحة لقواعد المنهج القانونى (١) .

ويعزو أندرو أساس المطالبة بإلغاء نظام العود الى فهم خاطيء لمعنى الجزاء ، اذ يرى أنصار الإلغاء أن الغرض من العقاب يقتصر على وضع جزاء عن الفعل المرتكب مقسدا من زاوية موضوعية بحتة ، أى بالقياس الى ما يحققه من ضرر بالأموال والمصالح التى يحميها القانون ، وبمعنى آخر منظوروا اليه باعتبار أن له كيانا خاصا مستقلا عن شخصية فاعله ، ولذلك لا يتصور أنصار الإلغاء قيام رابطة بين مجرد وقائع تبرر التشديد للعود (١) .

لكن هذه الاعتراضات كلها تضعف مع ذلك اذا راعينا أن المجرم العائد سبق أن تلقى انذارا من الهيئة الاجتماعية ممثلا فى حكم الادانة فلم ياب به وأسقطه من حسابه . وكذلك اذا راعينا أن مصلحة الهيئة الاجتماعية هى فى أن تكون العقوبة شديدة ومناسبة بمقدار ما يكشف سلوك الجانى من نزعة خطيرة لديه . فاعتبارات السياسة العقابية قد تفسر التشديد للعود أكثر مما يفسره اعتبار العدالة المجردة ، وذلك بمقدار ما ينبىء العود عن قيم فاسدة لدى العائدين ، أو بالأقل عن ضعف خلقى لا يقل فى خطره عن خطر الانحراف والجنوح . ولذا نجد اتجاها عاما فى كافة الشرائع لتشديد العقوبة بسبب العود مع اختلاف طبيعى فى تحديد صورته وشروطه وآثاره .

\* \* \*

أما تعدد الجرائم فهو يمثل حالة الجانى الذى يقارف جريمتين أو أكثر قبل صدور حكم نهائى عليه فى أية جريمة منها . فهو يختلف عن العود فى أنه فى العود يقارف الجانى جريمته الجديدة بعد سبق الحكم عليه نهائيا فى جريمة سابقة أما فى التعدد فهو يقارفها قبل الحكم عليه فى أية جريمة ، وقبل أن يتلقى بالتالى انذارا قضائيا بعدم العودة الى سلوكه الآثم ، لذا فهو يعد أقل اثما وخطورة من المجرم العائد لكنه أشد اثما بطبيعة الحال من الجانى الذى يرتكب جريمة واحدة فحسب .

ومع ذلك يقول الأستاذ جاروفالو بإمكان المساواة أحيانا بين حالة العود وتعدد الجرائم ، وبأنه من الممكن اعتبار الجانى معتادا الاجرام ولو لم يسبق ادانته بسبب احدى جرائمه (٢) لكن الشرائع المختلفة استقرت على عدم المساواة بين العود وبين تعدد الجرائم فى مدى المسؤولية ، فحين يعتبر العود ظرفا شخصيا مقتضيا بذاته تشديد العقاب على الجانى فان التعدد لا يقتضى غالبا تشديد العقاب مهما كشف من اصرار ارادة الجانى على تحدى أحكام القانون . بل يتخذ الموضوع فى المعتاد صورة أخرى ، وهى

(١) عن « العود الى الجريمة والاعتياد على الإجرام » المرجع السابق ص ١٠١-١٠٣ .

(٢) La Criminologie p. 384.

هل ينبغي أن تعدد عقوبات الجاني بقدر عدد جرائمه أم يكتفى بعقوبة واحدة فحسب ؟ وقد تباينت الشرائع في الإجابة على هذا السؤال واتجه تشريعنا الى تعدد العقوبات كقاعدة أصلية مع وضع بعض قيود هامة تحد من نطاق تعددها استوحاها بوجه خاص من قانون العقوبات الإيطالي .

## الفصل الثاني

### في نقص الإرادة أو انتفائها كعارض للمسئولية العقابية

بينت في الباب السابق كيف أن المدارس العقابية اتجهت وجهات متباينة في تعيين أساس المسئولية الجنائية . فهو في المدرسة التقليدية توافر الإرادة الحرة لدى الانسان ، الى حد أن هذه الإرادة تعتبر في تقدير بعض أنصار هذه المدرسة مطلقة من كل قيد ومتساوية عند البشر جميعا .

ثم بينت كيف أن المدرسة الوضعية الإيطالية انكرت مبدا توافر الإرادة الحرة لدى الانسان انكارا تاما خصوصا عند بعض مؤسسي هذه المدرسة ، ومنهم بوجه خاص لومبروزو وفري الى حد اسناد الجريمة الى عوامل متصلة بطبيعته وميراثه وبيئته ، فضلا عن تكوينه الجسدي والنفسى . ومن ثم فإن أساس حق العقاب لديهما هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية في وقاية نفسها من جرائم الجريمة حيثما وجدت ، وعلاج حاملها عن طريق الردع الخاص كلما أمكن ذلك .

وبين تطرف هاتين المدرستين ذكرت أنه توجد مدارس أخرى توفيقية تتمثل آراؤها بوجه خاص في المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بفكرة توافر الإرادة الحرة لدى الانسان ، أى بنظرية المسئولية الأدبية والخلقية لكنها تذهب الى أن هذه الحرية ليست متساوية ولا مطلقة ، بل مقيدة بعوامل الوراثة والبيئة والتكوين الفطرى للانسان وذلك عن طريق التقيد بما تقود اليه تجارب الواقع قبل رغبة التقيد بفلسفة معينة دون أخرى .

وتشريعنا العقابى المصرى لم يخرج عن هذا النطاق الأخير ، فأساس المسئولية فيه هو التسليم بتوافر الإرادة الحرة عند الانسان بغير القول مقدما بأنها مطلقة ولا متساوية عند البشر أجمعين . فهو يفاير بين الجناة فى مدى المسئولية ، وبالتالي فى مقدار العقوبة ، وهو يقرر امتناعها أصلا كلما ثبت انتفاء الادراك لمثل الجنون ، أو انتفاء حرية الاختيار لمثل الاكراه المادى أو المعنوى ، وهو يقرر نقص المسئولية بمقدار نقص الادراك لمثل حدائث السن . فالأحوال التى قد تعترض مسئولية الجانى فيه أربع : أولاها حالة الاكراه أو الضرورة ( م ٦١ ) ، وثانيها حالة المجرمين الشواذ

وهم المصابون بجنون أو بعاة عقلية ( م ١/٦٢ ) ، وثالثتها حالة السكر وما في حكمه مثل الغيبوبة الاضطرابية ( م ٢/٦٢ ) ، ورابعتها حالة الأحداث الجانحين ( م ١ ، ٣ ، ٧ ، ١٥ - ١٩ من القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الأحداث الجانحين ) .

فهذه الأحوال الأربع تشترك كلها في أنها تنال من مسئولية الجاني فتعدها أو تنتقص منها بحسب الأحوال ، ويغلب على أولها التأثير في حرية اختياره حين يغلب على باقيها التأثير في مدى ادراكه . ولما كان يلزم لقيام المسئولية الجنائية توافر الاختيار والادراك معا ، لذا فان انتفاء أى من عنصريها يكفى لانتفائها ، ونقصان أى منها يكفى لنقصانها بالتالى .

وهذه الأحوال نفسها لامتناع المسئولية أو لتخفيفها تعالج بطبيعة الحال في جميع مؤلفات القسم العام من التشريع العقابى من زوايا الأحكام التشريعية والفقهية المرتبطة بها وما يترتب عليها من نتائج . أما هنا فينبغى أن نتناول بوجه خاص الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه ، وهو مدى تأثيرها في إرادة الجاني أو في وعيه وما يتصل بهذا التأثير من مناقشات قد يغلب فيها الطابع الفلسفى على الطابع التشريعى أو الفقهى .

وانما ينبغى أن يراعى على أية حال أن الفصل التام بين الزوايا الفلسفية والفقهية في خصوص عوارض المسئولية هذه أمر يبدو محالاً بالإضافة الى أنه أمر غير مرغوب فيه ، خصوصا إذا روعى ما ذكرته في الباب الأول من ضرورة مراعاة الارتباط الوثيق بين العلم الوضعى وبين الفلسفة أيا كان نوعها . ومن ثم لا ينبغى بحال الفصل بينهما إذا أريد الحكم على صحة العلم وصحة الفلسفة معا . وقد كان هذا النظر نصب أعيننا وتطلبنا منه أن يقود خطى بحثنا هذا حتى نهايته للحكم على صحة الأسانيد الفلسفية للحلول التشريعية ، ونرجو ألا يكون هذا الأسلوب قد ضلل طريقنا أو قادنا الى غير ما نؤمله فيه من نتائج .

وفيما يلى سنعرض تباعا لعوارض المسئولية التى وردت في تشريعنا العقابى بنفس الترتيب الذى وردت فيه . وبحيث يكون التعرض لها من زواياها العامة بمقدار اتصالها المباشر بمبدأ حرية الإرادة وما يتصل به من ضرورة توافر الإدراك أيضا ، وبحيث نخصص لكل منها مبحثا على حدة على النحو الآتى :

**المبحث الأول - الإكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة .**

**المبحث الثانى - موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة .**

**المبحث الثالث - موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة .**

**المبحث الرابع - موقف الأحداث الجانحين من حرية الإرادة .**

## المبحث الأول

### الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

يلتقى الاكراه مع حالة الضرورة في أنهما يسلبان الإنسان حريته في الاختيار سلباً تاماً أو جزئياً بحسب الأحوال ، ويؤثران بالتالى في إرادته الى المدى الذى قد يسمح بالقول بانتفاء مسئوليته جنائياً عن تصرفاته .

والاكراه قد يكون مادياً يشل إرادة الجانى بقوة مادية لا قبل له بمقاومتها ، وتجمع المدارس العقابية والشرائع على أن المكره مادياً لا يسأل جنائياً . وقد يكون الاكراه معنوياً يقيد إرادة الجانى تقييداً أدبياً بعوامل قد يمكن مقاومتها بمجازفة كبيرة ، أو بقدرة غير مألوفة لدى الإنسان العادى الذى لاجله تقررت قواعد المسئولية الجنائية والاعفاء منها . ولذا قد يتفاوت الراى فى شروط الاعفاء من المسئولية هنا وأحواله بين مدرسة وأخرى ، أو بين تشريع وآخر .

ويشبه الاكراه المعنوى فى هذا الشأن حالة الضرورة من ناحية الخلاف حول شروط توافرها وحول مدى تأثيرها فى المسئولية الجنائية ، ويعتبرها الراى السائد من صور الاكراه المعنوى ومن تطبيقاته ، وقد اعتبرها التشريع المصرى مساوية فى الأثر - وهو امتناع المسئولية الجنائية - للاكراه بصورتيه المادية والمعنوية .

وينفى الاكراه فى الجانى حرية الإرادة - أو ينال منها - ولا ينفى الإدراك ، لأن المكره انسان متمتع بكامل قواه العقلية ، لكنه ليس حراً فى اختيار سلوكه دون آخر ، وفى ذلك ما يكفى للقول بامتناع مسئوليته الجنائية ، وكانت المادة ٦٥ من تشريع سنة ١٨٨٣ تنص على أنه « اذا أكره المتهم على فعل جنابة أو جنحة بقوة لا يستطيع مقاومتها فلا يعتبر ما وقع منه جنابة أو جنحة » .

ولم تردد هذا النص التشريعات اللاحقة ، لكن القاعدة التى كانت تقرها أولية ليست بحاجة الى نص ، إذ أن من أسس قيام المسئولية الجنائية توافر حرية الاختيار كما قلنا ، فإذا انتفت الحرية انتفت المسئولية ، لذا لم تنص هذه التشريعات اللاحقة على حالة الاكراه المادى هذه مكتفية بالنص على حالة الضرورة أو الاكراه المعنوى ، على اعتبار أن

هذه الأخيرة وحدها هي التي قد تثير شبهة أو ترددا من ناحية شروطها ومدى تأثيرها في مسئولية الجاني ، لأنها تسلبه اختياره سلبا جزئيا فحسب .

وقد عنيت شرائع أجنبية كثيرة بالنص على اثر الاكراه في منع المسئولية الجنائية ، كما عنى بعضها بتعريف هذا الاكراه في صورته المعنوية أو المادية فقانون العقوبات الفرنسي ينص في المادة ٦٤ على أنه « لا جنابة أو جنحة إذا ما وجد الفاعل ... ازاء قوة لا قبل له على ردها ... » . وتشبهها المادة ٤٠ من قانون العقوبات الهولندي و ٧١ من قانون العقوبات البلجيكي .

كما ينص قانون العقوبات الايطالي في م ٥٥ على أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب حادث فجائي أو قوة قاهرة » كما عاد في م ٦٤ فقرر أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب اكراه الغير باعتداء مادي لا يمكن مقاومته أو التخلص منه بوسيلة أخرى . وفي هذه الحالة يكون مقارف الاكراه مسئولاً عن الفعل » .

أما التشريع الألماني فقد وضع في المادتين ٥٢ ، ٥٤ تعريفا لحالتى الاكراه المعنوي والضرورة ، ولم يضع أى تعريف للاكراه المادي أسوة بشرائع كثيرة ترى أن الاكراه المادي لا يحتاج الى نص صريح ما دام من شأنه أن يسلب حرية الاختيار سلبا تاما ، وهى نفس خطة التقنينات المصرية اللاحقة لتقنين ١٨٨٣ .

وينص التشريع البولوني في المادة ١٩ على أنه « لا يعد الفاعل مرتكبا لجريمة إذا ما أتى فعلا تحت تأثير اكراه طبيعى ليس بمقدوره مقاومته » . وينص في المادة ٢٢ على أنه « لا جريمة على من يقوم بعمل لتجنب خطر مباشر يهدد مصلحة له أو لآخر إذا كان هذا الخطر لا يقبل الدفع بوسيلة أخرى » .

أما في القانون الانجليزي فلا يوجد نص صريح وإنما جرى الفقه هناك على أن الاكراه المادي وحالة الضرورة والدفاع الشرعى والغلط والخديعة كلها دفوع تخضع لأحكام عامة تقتضى إذا ثبتت صحتها عدم توقيع العقاب . ويشبهه التشريع الأمريكى والاسترالى والنيوزيلاندى « والعلة في ذلك أن العقاب يعتبر صدى حقيقيا للاختيار السليم . وهذا الاختيار المتطلب من جانب القاعدة الجنائية لا يتحقق مع الظواهر اللاشعورية أو الانعكاسية ، لأنه في كلتا الحالتين لا وجود للإرادة بمعناها الواسع ، وبالتالي لا يستقيم هذا المعنى في الاطار القانونى ما لم تكن الإرادة متكاملة

وغير ناقصة « (١) .

وقد أوضح الفقيه الانجليزى بلاكستون حكمة ذلك قائلا : « ان اية ارادة يمتد اليها أى ضغط سواء كانت اكراها ام ضرورة من شأنه أن يجعل العمل لا مفر منه يعتبر قهرا لهذه الارادة المنساقة الى الفعل ، الذى لا يتقبله حكم الفاعل المتعقل فيما لو تركت له ارادته الطبيعية . ولما كانت العقوبة توقع على سوء استعمال الارادة الحرة التى وهبها الله للانسان فمن العدل اذن أن يلتمس له العذر عن الاعمال التى يرتكبها تحت هذا الضغط « (٢) .

### عن الاكراه المادى

والاكراه المادى *Contrainte physique* له صور متعددة .  
 واول صورة قد ترد بالخاطر هى صورة الاكراه الذى قد يستعمله انسان على آخر بأن يقيد وثاقه فيسلبه ارادته . فمثلا اذا سطا لص على صراف يعمل لحساب شركة من الشركات وانتزع منه مال الشركة بالقوة والاكراه المادى ، مما ادى الى امتناع الصراف عن توريد المال المروق للجهة التى تملكه ، فلا يمكن أن يعد الصراف بطبيعة الحال خائنا للأمانة ولا مسئولاً بأى وجه عن ضياع مال الشركة . وهذه صورة واضحة لا تثير أدنى صعوبة فى نفى حرية الاختيار .

واذا سجن شخص شاهداً فأغلق عليه الباب من الخارج لمنعه من الذهاب لأداء الشهادة فى قضية ، فلا يسأل الشاهد عن جنحة الامتناع عن الشهادة . واذا حرك انسان يد آخر فجعلها تضرب شخصا ثالثا ، فلا يسأل صاحب اليد التى ضربت عن جنحة ضرب .... وهكذا ، كما يعتبر الممرض قوة قاهرة اذا بلغ من الجسامة الحد الذى يعيق المريض بصفة مطلقة عن أداء واجب يفرضه عليه القانون (١) .

ومن الاكراه المادى كل ما يمكن وصفه بأنه من قبيل السبب الاجنبى

(١) راجع رسالة الدكتور ذنون أحمد الرجبو عن « النظرية العامة للاكراه والضرورة »

١٩٦٨—١٩٦٩ م ٤ وهو يحيل القارئ الى :

L. Burdick : The Law of Crime 1946 No. 198 p. 266.

Harry Best : The Crime and The Criminal Law, New-York 1930 p. 11.

Marc Ancel et Radzinoucy : Introduction au Droit Criminel de L'Angleterre 1959 p. 53 et suiv.

Blackstone : Common Law p. 38.

(٢)

(٣) جارسون م ٦٤ فقرة ٧٤ .

للواقعة ، مثل القوة القاهرة أو الحادث الفجائي . وهما يعتبران أيضا من أسباب امتناع المسؤولية المدنية بالتعويض طبقا للمادة ١٦٥ من التقنين المدني التي نصت على أنه « اذا اثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبي لا يد له فيه كحادث مفاجيء أو قوة القاهرة ... كان غير ملزم بتعويض هذا الضرر ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك » .

وضوابط القوة القاهرة أو الحادث الفجائي في النطاق الجنائي هي نفس ضوابطها في النطاق المدني ، والسائد هو أنهما يمثلان معنى واحدا ، سواء من ناحية العناصر المطلوبة فيهما أم من ناحية الأثر المترتب عليهما . وهذا المعنى يشير الى كل أمر « لم يكن في وسع الإدراك الأدمي أن يتوقعه ، وإذا أمكن توقعه فإنه لا يمكن مقاومته » ، وذلك على حد تعريف الفقيه الروماني ايلبيان Ulpian فيلزم في أيهما بالتالي توافر شرطين : هما عدم امكان التوقع Imprevisibilité وعدم امكان الدفع Irresistibilité .

فإذا أمكن توقع الحادث حتى لو استحال دفعه لم يكن قوة القاهرة ولا حادثا فجائيا وكذلك اذا أمكن دفعه حتى لو استحال توقعه . والمعيار هنا موضوعي لا ذاتي ، فيجب أن يكون عدم امكان التوقع ولا الدفع مطلقا لا نسبيا ، وأن تكون الاستحالة مطلقة ، لا بالنسبة للمتهم وحده بل بالنسبة لأي شخص قد يكون في موقفه ، أسوة بنفس الضابط المدني في تقدير استحالة التوقع والدفع بالنسبة للمدين بالتعويض (١) .

### عن الاكراه المعنوي وحالة الضرورة

وامتناع مسؤولية الجاني في حالة الضرورة état de nécessité أيضا - لا في حالة الاكراه فحسب - نظرية قديمة فمنذ قرون طويلة كان يقال بأن الانسان لا يعد سارقا اذا سرق في مجاعة رفيقا من الخبز يدفع به عن نفسه خطر الموت جوعا . وكان البعض يعلل امتناع المسؤولية هنا بنظرية العقد الاجتماعي ، فيقول ان من شروط هذا العقد العودة عند الحاجة الشديدة الى نظام الملك الشائع ، فيصبح الجميع شركاء في الخبز الذي قد يملكه أحدهم وحده . وكان الفقيه جروسيوس Grotius يشترط لذلك عدم حاجة صاحب الخبز الى ما أخذ منه ، وأن يرد السارق ما أخذه عند القدرة ، ولم يكن الفقيه بافندورف Puffendorf يشترط ذلك .

(١) راجع الدكتور السنهوري « الوسيط » ج ٣ فقرة ٥٨٧ ص ٧٧٨ وما بعدها .

وراجع في الموضوع الدكتور سليمان مرقس في رسالته عن « دفع المسؤولية » ص ١٩٧ وما بعدها « والفعل الضار » ص ١١٢ والدكتور عبد الحمى حجازي في « الالتزامات » ص ٤٧٨ والدكتور إسماعيل غانم في « أحكام الالتزام » ج ١ سنة ١٩٥٦ ص ٨٢ والأستاذ حسين عامر في « المسؤولية » فقرة ٣٧٣ ص ٣٥٦ .

## - ٤٠١ -

وفي القرن السابع عشر ظهرت نظرية امتناع المسؤولية للاكراه المعنوي ، وهي أعم من نظرية الضرورة ، اذ مقتضاها أن كل من يكون في حالة ضرورة يفقد حريته في الاختيار فلا يخضع الا لفريضة حب البقاء التي قد توجهه نحو الجريمة ، اللهم الا اذا كان بطلا مضحيا بنفسه لبقاء الآخرين ، لكن هذا ليس بالانسان العادي الذي لمثله تتقرر الأحكام العقابية . وقد ساعد على تعليل امتناع المسؤولية بالاكراه المعنوي شيوع الاعتقاد في ذلك العصر بأن لدى الانسان ارادة حرة توجهه حيثما شاءت ، فاذا سلبت منه الارادة لا محل لمسئولته سواء اكان مصدر سلبها اكراها ماديا أم معنويا .

على أن حالة الضرورة بدأت تتميز تدريجيا عن حالة الاكراه المعنوي من ناحيتين : اولاهما أن الاكراه المعنوي يقع من انسان على انسان ، أما حالة الضرورة بالمعنى الدقيق فهي تنجم عن فعل الطبيعة ، أو عن فعل السلطة العامة *fait du prince* وثانيتهما : أن الاكراه المعنوي يسلب الانسان حريته في الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب جسامته ، كما في حالة ذلك الذي يرتكب جريمة تحت تأثير اكراه أو تهديد باستعمال سلاح من آخر . أما حالة الضرورة فقد لا تسلبه حريته في الاختيار سلبا كلياً ولا جزئياً بل قد تقتضي فحسب موازنة عاقلة - لها ما يبررها - بين طريقين : فيقبل الانسان على اقلهما ضررا بدافع من احساس طبيعي لا يصح أن يعد اثما من الناحية الجنائية .

فالانسان الذي يعطى حقنة لمريض بحاجة لاسعاف عاجل - وهو غير مرخص له باعطاء الحقن - بدلا من انتظار حضور الطبيب الذي قد يجيء بعد فوات الاوان يختار في الواقع بين طريقين : هما اما انقاذ المريض ، ولو بمخالفة القانون الذي يمنعه من حقنه ، واما الامتناع عن انقاذه احتراماً للقانون ، فيختار الطريق الاول غير مسلوب الارادة في حقيقة الأمر بل مدفوعا فحسب بشعور انساني قوى وبياعث من تصرف حكيم .

ومع ذلك جرى الفقه السائد على اعتبار وصفى الضرورة والاكراه المعنوي مترادفين يمكن أن يحل أيهما محل الآخر من باب التجاوز في التعبير ، لأن أركانهما متداخلة واثريهما واحد ، وهو امتناع مسؤولية الجاني . وأغلب الظن أن شارعنا المصري انصرف ذهنه الى الجمع بين الحالتين معا بوصفهما يتضمنان مدلولاً واحداً في المادة ٦١ منه ومعتبراً الضرورة بالتالي من صور الاكراه المعنوي الذي ينال من حرية الاختيار لدى الجاني .

ذلك أن المادة ٦١ من تشريعنا المصري تنص على أنه « لا عقاب على

( م ٢٦ - التسيير والتخير )

## - ٤٠٢ -

من ارتكب جريمة الجأته الى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل في حله ، ولا في قدرته منعه بطريقة أخرى .

وورد في تعليقات الحقانية من هذه المادة أنها « مأخوذة بالنص من المادة ٦٤ من قانون العقوبات الفرنسي ، وهي على ما فسرنا القضاة ربما كانت واقية بالمرام ، ولكن اذا أخذت بنصها تشير الى الاكراه المادي وهو ما لا يقع الا نادرا . ومن القوانين الحديثة ما يعين بأكثر وضوحا نوع الاكراه الذي يعتبر مانعا من العقاب كالقانون الألماني مثلا حيث يقول في المادة ٥٢ ما نصه « لا عقاب على فعل متى كان فاعله أكره على اتيانه بقوة لا قبل له بردها ، أو أكره بتهديد مقترن بخطر محدد بشخصه أو بحياته أو بحياة أحد من ذوي قرباه ، ولم يتمكن من دفعه بغير ذلك .

وكالقانون الطلياني حيث يقول في المادة ٤٩ « لا عقاب على من يأتي فعلا متى أكرهته عليه ضرورة تنجية نفسه أو غيره من خطر جسيم ومحدد مهدد لشخصه ، ولم يكن هذا الخطر نتيجة عمل أتاها باختياره وليس في وسعه أن ينجو منه بوسيلة أخرى » . والقانون الانكليزي في هذه المسألة موافق في الواقع ونفس الأمر للقانون الطلياني ... » .

وهذا البيان المأخوذ من تعليقات الحقانية يكفي بداته لملاحظة التقارب الواضح بين الشرائع في شأن حالة الضرورة - أو الاكراه المعنوي - من ناحية أثرهما في امتناع المسؤولية ، بل أيضا في شأن الشروط اللازم توافرها في أيهما للوصول الى هذه النتيجة على النحو الذي رددته المادة ٦١ من تشريعنا العقابي .

### اثر الاكراه - بنوعيه - وحالة الضرورة في الإرادة

ويعتبر المذهب السائد حاليا في بلادنا الاكراه بنوعيه - المادي والمعنوي - سببا لامتناع مسؤولية الجاني non-culpabilité لأنهما يؤثران في حرية اختياره فيقضي أولهما عليها قضاء تاما ، وينقص منها ثانيهما الى الحد الذي يكفي لأعفائه من المسؤولية . وإذا كان للاكراه هذا الأثر بغير كبير تردد ، فان حالة الضرورة أثارت بعض التردد حول ما اذا كانت تعتبر سببا موضوعيا لإباحة الفعل fait justificatif أم سببا شخصيا مانعا للمسؤولية ، كما أثارت نقاشا فلسفيا - من قديم - حول الزاوية التي تصلها بموضوع المسؤولية الجنائية بوجه عام .

وفي هذا الشأن تعددت الآراء بين الفلاسفة ، فقد كان من رأى الفيلسوف هيغل Hegel ان امتناع العقاب في حالة الضرورة أساسه ان

حق الحياة اسمى من سائر الحقوق الشخصية ، فاذا تعارض مع اى حق آخر فهو اسمى منه واجدر بالحماية . ويربط هيجل بين هذا المبدأ ومبدأ الصراع بين الفكر والمادة الذى يسود فى رأيه موكب التاريخ . ولما كان للفكر السيادة على المادة ، فان من المنطقى انه اذا دخلت الحياة فى صراع مع المادة يكون للحياة الانسانية التفوق والاولوية . ومن ثم فان حالة الضرورة تقوم فى نظره عند تساوى الحقوق المتصارعة ، ولا تقوم اذا كان الدفاع عن الحياة فى مواجهة مصلحة تربو عليها من ناحية قيمتها مثل مصلحة حياة الفرد ازاء حياة الجماعة .

وكان من رأى عمانوئيل كنت Em. Kant ان العقاب عند توافر حالة الضرورة لا جدوى من ورائه ، لانه لا يهدف الى تحقيق العدل المطلق ، ورغم ان كنت يعتبر من أبرز اعلام الفلسفة المثالية التى تأبى الاعتراف بمبدأ جواز مخالفة احكام قانون العدل المطلق الا انه مع ذلك ذهب الى القول بأنه « ليس هناك ولا يمكن ان يكون هناك قانون جنائى يحكم بالاعدام على ذلك الشخص الذى يشرف على الفرق فيزيح منافسه من على خشبة النجاة التى لا تحتل الاثنى معا لكى ينقذ نفسه من الموت . فالعقوبة التى يهدده بها القانون لن تكون اكبر بالنسبة له من خسارة حياته ، ولذا فان هذا القانون لن تكون له الفاعلية التى يهدف اليها . فالخوف من اذى غير مؤكد لن تكون له فاعلية الخوف من اذى مؤكد ...

والاخذ بالجانب القانونى من فلسفة كنت والقول بعدم فاعلية العقاب فى جريمة الضرورة ليس معناه العدول عن الفلسفة المثالية والاتجاه الى التحليلات الوضعية التى تسبغ على الفعل الضرورى صفة المشروعية ، لاننا رأينا ان عدم عقاب الفاعل لا يخرج الفعل عن اعتباره شرا فى ذاته ، وهذا مستفاد من تعاليم كنت التى تقول : « لا يمكن ان تكون هناك ضرورة تجعل ما هو غير مشروع مشروعاً » (١) ...

ومن اقدم النظريات فى هذا الشأن نظرية تعليل الضرورة بتوافر الاكراه المعنوى « ومنبت هذه النظرية يرجع الى القانون الرومانى ، ثم تلقاها فقهاء القرون الوسطى وعنوا بالتوسع فيها . وكانوا يبررون بها انعدام مسئولية الاتباع عما يرتكبونه من جرائم نزولاً على ارادة سادتهم من الاشراف ذوى السلطان . وفى أوائل العصر الحديث أخذ بها كثير من الكتاب ولا سيما المشرحين الفرنسيون الاقدمون .

(١) راجع رسالة الدكتور ابراهيم زكى أخنوخ « عن حالة الضرورة فى قانون العقوبات »

١٩٦٩ ص ٤٢ . وهو يجبل القارىء الى :

Fabisch (Joser h) : Essai sur l'état de nécessité. Grenoble 1903 p. 80

Foriers (Emile) : L'état de nécessité en droit pénal. Paris,

1951 p 116

وفكرة النظرية أن الانسان في هذه الأحوال وأن كان لارادته دور تلعبه في الاختيار اذ تختار أهون الشرين الا أن مجال حرية الاختيار ضيق الى أدنى حد . ومتى لاحظنا طبيعة الناس وما ركب فيهم من ضعف وغريزة البقاء نجد أن ارادة الانسان تحت تأثير هذه العوامل مسوقة حتما الى ارتكاب الجريمة وأن كان يبدو في الظاهر أنها حرة في ذلك ، فهي في الواقع مكرهة على اتيان الجريمة . والقانون وهو يوضع لتنظيم أمور الناس وسلوكهم يجب أن يراعى طبيعتهم ولا يتطلب منهم ما يتجاوز طاقتهم البشرية . وكيف يطاع الشارع اذا تطلب من الفرد اذا تعارضت حياته مع مال الغير أو حياة الغير أن يفرط في حياته هو وأن يبقى على غيره وعلى ماله ؟ نعم ليس بالمستحيل أن يسلك بعض الناس هذا المسلك . ولكن هؤلاء استثناء شاذ للناس عامة ، وعلى المشرع أن يراعى طبيعة الناس الغالبة لا القديسين والشهداء .

ويعيبون على هذه النظرية أنها غير منطقية مع نفسها . فان القول بوجود الاكراه يتنافى مع قيام حرية الاختيار ولو أن مجال هذه الحرية ضيق .

ثم ان هذه النظرية تؤدي في التطبيق الى وضع القاضي أمام صعوبة جسيمة ، اذ ليس من الهين تبين الحالة النفسية وقت الخطر ومعرفة الى أى حد كانت حرية الشخص مقيدة وهل تعتبر الحالة حالة اكراه أم مجرد داعية لتخفيف العقاب .

وفضلا عن هذا فانه يعاب على هذه النظرية ما يعاب على سابقتها من أنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر اللهم الا في بعض صور كما لو كانت تربط الاثنين صلة وثيقة كبنوة أو أبوة أو ما اليها (١) .

\*\*\*

وهذه الانتقادات في جملتها محل نظر فيما يبدو لنا ، فان القول بوجود اكراه يتنافى مع قيام حرية اختيار محدودة لا امتراض عليه من الناحية الفلسفية لأن الأصل في حرية الاختيار أنها دائما مقيدة بقيود تتراوح في مداها بحسب ظروف الزمان والمكان . وهذه الحرية قد تضيق وقد تتسع وليس ثمة ما يمنع من أن تكون محكومة في بعض الأحوال بظروف الضرورة أو الاكراه المعنوي الذي قد يعدم هذه الحرية أو ينال منها منالا جسيما . بل انه ليس بين الاختيار والجبر حتى في صورتها

(١) عن « المسؤولية الجنائية » . المرجع السابق ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

المألوفة تعارض محتوم ، بل تكامل وتفاعل على ما سألينه في مناسبة لاحقة .

أما الاعتراض بأن نظرية الاكراه المعنوى تؤدي في التطبيق الى وضع القاضى امام صعوبة جسيمة فهو اعتراض في غير محله أيضا لأن من واجب القاضى دائما أن يتخطى جميع الصعوبات وأن يحقق جميع الملبسات بما فيها الحالة النفسية وقت الخطر ومدى تأثيرها في حرية الجانى . وأما القول بأنها لا تبرر انعدام المسؤولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر فهو قول يتوقف في مدى صحته على ظروف الواقعة التى من واجب القاضى تحقيقها وتقديرها - بالإضافة الى واجب الشارع في تنظيمها وتحديدتها .

هذا وقد تردد شراح النصوص الوضعية في شتى البلاد بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة ولذا ذهب بعض الشراح في فرنسا الى وضعها بين أسباب الإباحة (١) ، كما ذهب الى مثل ذلك رأى ضعيف في فقهاء المصرى (٢) . وطبقا لهذا المذهب الأخير تنشئ الضرورة حقا في دفعها عن طريق الجريمة ، كحق الدفاع الشرعى سواء بسواء ، وهذه هى أيضا نظرية القانون الالمانى .

وأساس هذا الحق هو قاعدة أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فمن المصلحة اتقاء ضرر شديد بضرر أخف منه ، ولا مصلحة للهيئة الاجتماعية في معاقبة انسان ارتكب محظورا تحت ضغط ظروف قوية ولدفع خطر شديد كان يهدده مع أنه كان من مصلحتها دفع هذا الخطر ولو بالقوة المادية . وهذا هو المذهب المادى في تفسير حالة الضرورة وهو وحده الذى يلتزم مع اعتبارها سببا عينيا من أسباب إباحة الأفعال في ذاتها .

إلا أن المذهب السائد في تفسير حالة الضرورة يستند الى القول بأن الفاعل في حالة الضرورة لم يكن حر الاختيار في تصرفه ازاء دفع الخطر الجسيم الذى كان يهدده او يتهدد غيره ، فهو كان مقيدا فيه الى المدى الذى يكفى لمنع مسؤوليته ، حتى ولو توافر له قدر محدود من الاختيار بين سلوكين مختلفين . فحالة الضرورة - كالاكراه بصورتيه المادية والمعنوية - تنال من حرية الاختيار التى تقوم عليها فكرة الائم من الزاوية

(١) راجع مثلاً دونديه دى فابر في المطول فقرة ٣٨٣ ص ٢٢٩ .

(٢) راجع مثلاً الدكتور عبد الحميد بدوى « محاضرات في قانون العقوبات المقارن »

الشخصية للجاني مرتبطة بالزاوية الموضوعية للفعل في ذاته . وعلى فكرة الأثم تقوم قاعدة المسؤولية الجنائية في الشرائع المعاصرة بوجه عام .

ويبدو أن هذا هو مذهب القانون المصرى المستفاد من الأعمال التحضيرية للمادة ٦١ ، إذ كان أصلها في التشريع هو المادة ٦٥ من قانون سنة ١٨٨٣ وكانت تتحدث عن الإكراه المادى وحده . وورد في محضر مجلس شورى القوانين عنها « أن الذى كان يظن هو أن المادة لا يراد بها إلا حالة الإكراه على الفعل ، وكان اللازم على ذلك تغيير نصها ، ولكن علم بعد الاستفسار عن حقيقة المراد أنه يشمل الإكراه وغيره (١) » .

وقد انتهى الأمر الى إحلال المادة ٦١ من التشريع الحالى محل المادة ٦٥ هذه وهو ما يحمل على الاعتقاد بأن الفكرة السائدة في ذهن واضعيها كانت اعتبار حالة الضرورة من صور الإكراه ، ومرتبة نفس أثره وهو امتناع مسؤولية الجاني بمقدار مساسها بحرية الاختيار المطلوبة لمبدأ المسؤولية الجنائية لا إباحة الفعل في ذاته . وقد استقر الفقه في بلادنا لذلك على أن الاثنين معا - حالة الضرورة والإكراه بنوعيه المادى والمعنوى - يرتبان امتناع المسؤولية للجاني بحسب مدى اتصالهما بإرادة الجاني وبالتالي بحرية اختياره « ومن أجل ذلك قيل بأن علة الإعفاء منها هو الإكراه الذى يكون فيه الجاني . وهو تعليل يستقيم مع بعض صورها ، وهى الإكراه المعنوى بمعناه الخاص والضرورة الملحة التى يتحقق فيها معنى الإكراه ، ولكنه لا يستقيم في الصورة الأخرى التى لا يكون فيها أى معنى من معانى الإكراه ، والأوفق أن يقال في مثل هذه الأحوال بأن علة الإعفاء هى المصلحة الاجتماعية التى ترجى من الإعفاء ، وانتفاء الفائدة من العقاب ، لأن من يرتكب جريمة في مثل هذه الظروف لا يستحق المؤخدة (٢) » .

\* \* \*

ومن الناحية المدنية يحول الإكراه المادى دون أماكن المساءلة بالتعويض طالما توافرت له شروط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك ( راجع المادة ١٦٥ من التقنين المدنى ) . أما حالة الضرورة فهى لا تحول دون أماكن المساءلة المدنية

(١) محضر جلسة ١٩٠٣/١١/٢ ملحق الوقائع المصرية في ١٩٠٢/١١/٢٥ .

(٢) عن الدكتور السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص ٤٤٨ . وراجع في هذا

الموضوع جرانمولان ج ٢ فقرة ١٠٧١ ، والأستاذين بدوى وشيرون رقم ١٢ ص ٢٩٦ ،

والدكتور محمود نجيب حسنى « شرح قانون العقوبات » القسم العام ١٩٦٢ ص ٦٦٨ - ٦٧٠ ،

والدكتور محمد محي الدين عوض « القانون الجنائى في التشريعين المصرى والسودانى » ١٩٦٣

ص ٥٤٨ — ٥٥٠ .

## - ٤٠٧ -

بالتعويض الذى يراه القاضى مناسباً ( م ١٦٨ منه ) ، أى بتعويض مخفف .  
فهى - بحسب الأعمال التحضيرية للتقنين المدنى - « تودى الى التخفيف  
اذا لم يكن للمضرور نصيب فى قيامها ، وبظل محدث الضرر مسئولاً فى  
هذه الحالة ، ولكنه لا يكون ملزماً إلا بالتعويض الذى يراه القاضى مناسباً ،  
باعتبار أنه الجيء الى ارتكاب العمل الضار وقاية لنفسه أو لغيره من ضرر  
محدد أشد خطراً ، فهو من هذه الناحية أسير تبعة وأخف وزراً . . » .

وهذه المسؤولية المدنية تكفى بذاتها كيما تنفى صفة الإباحة عن  
الجريمة التى قد تقع دفعا للخطر فى حالة الضرورة ، وتتمشى تماماً مع  
موقف فقهاء العقابى عندما اعتبرها من أسباب امتناع مسؤولية الجانى  
اللاصفة بشخصه لا من أسباب إباحة الفعل فى ذاته ، إذ أن أسباب الإباحة  
تحول دون امكان المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، على النحو الذى  
يحدث مثلاً فى الدفاع الشرعى اذا توافرت أركان نشوئه ولم يقع تجاوز فى  
استعماله .

ويرامى أن القانون المدنى لا يعتبر حرية الاختيار أساساً لازماً  
للمساءلة فى كل الصور ، بدلالة امكان الحكم بتعويض مدنى على المضطر ،  
وعلى المتبوع عن فعل تابعه ، وعن حيازة الشيء استناداً الى مسؤولية  
قبول المخاطر *acceptation du risque* التى تسمح بالمساءلة بالتعويض  
فى كثير من الاحوال رغم انتفاء الخطأ فى جانب المسئول بالتعويض . وهذه  
الاحوال مؤسسة على بعض القرائن القانونية فى الإثبات التى قد تكون  
قاطعة والتى لا مقابل لها فى الشرائع العقابية الحديثة التى لا تسلم بنظرية  
الخطأ المفترض بقرائن وبالتالي لامثال تطبيقات نظرية قبول المخاطر ،  
أو تحمل التبعية .

## المبحث الثانى

### موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة

## المطلب الأول

### مدى الإرادة

#### فى بعض صور الشذوذ

يشير موضوع المجرمين الشواذ مشكلات كثيرة متصلة بعلوم متنوعة  
كالاجرام وعلوى النفس الجنائى والاجتماعى . ومن زاوية مدى حرية  
الإرادة - وهى مرتبطة وثيق ارتباط بما عداها من زوايا - أجمعت البحوث  
العلمية على أن مسئوليتهم من الدقة بمكان ملحوظ .

ومع مراعاة أن اجرام العقلاء أيضا قد يكون صدى لشذوذ عقلى لكنه لا يصل الى حد المرض العقلى الظاهر أو المختفى .

كما قد يكون صدى لشذوذ عاطفى أو شعورى قد ينتهى بصاحبه الى سلوك سبيل الجريمة ، أو بالأدق الى اتخاذ سلوك مضاد للمجتمع ، حتى وان كان هذا السلوك سويا من ناحية النوااميس الطبيعية الاخلاقية التى ينبغى على الانسان الفاضل أن يرتبط بها ، أو أن يوجه ارادته فى طريق محاولة هذا الارتباط .

وهذا الشذوذ العاطفى أو الشعورى هو « فقدان التوازن بين الدافع الى الجريمة والمانع . فالمانع من الجريمة هو دائما شعور فردى ، اما بالتقوى بأن يتعلق الفرد بالخير جبا للخير ، واما بالتوجس من العقوبة بأن يكره الشر خوفا من آثاره الضارة لا جبا فى نقيضه وهو الخير . والدافع الى الجريمة هو دائما شعور بحاجة غريزية . وانما يفقد التوازن بين الدافع والمانع لصفة غير عادية فى الدافع من جهة ، ولضعف غير عادى فى المانع من جهة أخرى ...

والضعف غير العادى فى المانع مظهره اما ضعف فى التقوى وحب الخير ، واما عدم اكتراث بالم العقوبة . فالجريمة كحقيقة واقعية هى فى جميع الأحوال سلوك لا يأتبه الرجل العادى لكونه فقدانا للتوازن بين الدافع الى الجريمة كفعل ضار بالمجتمع وبين المانع منها ، وذلك لشذوذ فى الدافع هو شعور بحاجة غريزية غير عادية فى نوعها أو فى قدرها ، ولشذوذ كذلك فى المانع هو ضعف فى التقوى وحب الآخرين ، فضلا عن عدم اكتراث بالم العقوبة .

هذه الحقيقة الواقعية فى معنى الجريمة هى موضوع علم الاجرام . فهذا العلم يدرس الانسان المجرم ليقف على الاسباب التى من أجلها أجرم ، أى الاسباب التى من أجلها غاير سلوكه السلوك المعتاد بين معظم أفراد الجماعة » (١) .

وبطبيعة الحال ان حديثنا فى المقام الحالى مقصور على المجرمين الشواذ عقليا ، أى أولئك الذين يُطلق عليهم وصف المجانين أو أنصاف المجانين . أما المجرمون الشواذ عاطفيا أو شعوريا فان موضوعهم هو موضوع علم الاجرام برمته .

ولذا فان التشريع الوضعى لا يعنى بهم . ولا يخضعهم لاية معاملة خاصة ، اللهم الا أن تكون هى تقرير مسئوليتهم الجنائية كاملة لتوافر القدر المطلوب من حرية الاختيار فى سلوكهم المضاد للمجتمع ، حتى وان

---

(١) راجع الدكتور رمسيس بهنام فى « علم الإجرام » طبعة ثالثة . ج ١ ص ٢٢-٢٤ .

لم يكن بالمرة مضادا للنواميس الاخلاقية ، بل على العكس من ذلك كان ملتثما معها كل الالتئام ، ولو وصل في التئامه الى حد التضحية النبيلة ، أو النضال الشجاع لأجل قضية صادقة وعادلة ، ولكنها تتعارض مع مشاعر المجتمع الذى يعيش فيه ذلك المناضل الشجاع .

وذلك المجتمع قد يكون غارقا الى اذنيه في بعض القيم والمفاهيم الخاطئة ، والتي تكون بسبب عراقتها قد رسخت في وجدانه رسوخا تاما فأضحت مصدرا رهيبا يعوق تطوره نحو الافضل خلقيا ، واجتماعيا ، وعقليا ، ومن هنا جاء الصدام بين سقراط ومجتمعه ، أو جاليليو وعصره ، أو بكاريا وناقديه ، أو باستير وخصومه ... ولذا فليكن مفهوما ان الحديث هنا عن الشواذ بحسب علم النفس لا عن المصلحين أو المناضلين الذين قد يعتبرون شواذا بحسب بعض الأوضاع التشريعية ، أو السياسية ، أو الاجتماعية ، أو الدينية ...

وقد أجمعت الشرائع الحديثة على نفى المسؤولية الجنائية عن المجنون كلية . ولم يكن الأمر كذلك في العصور القديمة والوسطى حين كان المجنون الكلى يعاقب كفره ، بل ظل المجنون يحاكم في الصين الى عهد قريب ، لكن كان للسلطة الادارية حق تخفيف العقاب عنه .

وتميل المدرسة الوضعية الايطالية الى التخلص من بعض القتلة المجانين وقت ارتكاب جريمتهم ولو باعدامهم اذا كان لا يرجى شفاؤهم ، لا لردع غيرهم بطبيعة الحال ، بل استنادا الى ضرورة الدفاع الاجتماعى وحدها . الا أن هذا النظر لا يلقى تأييدا من الرأى العام ، ومن سائر المدارس العقابية الأخرى ، لان اعدام المجنون - مهما ظهر خطره - اجراء غير عادل .

### عن التخلف النفسى

وتعريف الجنون من أصعب الأمور من الوجهة الفنية ، وقد تعددت تعريفاته ، فعرفه البعض بأنه يمثل « حالة الشخص الذى يكون عاجزا عن توجيه تصرفاته على صورة صحيحة بسبب توقف قواه العقلية عن النمو أو انحرافها أو انحطاطها ، بشرط أن يكون من ضمن الحالات المرضية المعينة » (١) . وعرفه البعض الآخر بأنه « عدم قدرة الشخص على التوفيق بين أفكاره وشعوره وبين ما يحيط به لاسباب عقلية (٢) » .

(١) الدكتور جانيه Garnier في « جمية الدراسات التشريعية » . راجع ج ١

فقرة ٣١٩ ص ٦٢٣ .

(٢) « الطب الشرعى في مصر » للدكتورين سدى سمث وعبد الحميد عامر طبعة

١٩٢٥ ص ٤٦٢ .

وبعض الناس يتصور أن المجنون هو من فقد الإدراك تماما ومعه حرية الاختيار ، فأصبح يتصرف عن غير وعى . ذلك مع أن الواقع هو أن المجنون كثيرا ما يتصرف تصرفات واعية ، وربما لا تخلو من عمق وترايط وقد لا يختلف في مظهره عن سليم العقل ، فلا يميزه عنه إلا أن بعض تصرفاته يبدو غامضا غير مفهوم ، لكنه نتيجة حتمية لاختلال قواه العقلية ، ومنطقية مع مقدمات معينة أوجدها هذا الاختلال في ذهن صاحبه .

والجنون ليس اسما لمرض واحد ، فأحيانا يكون مستديما ، كما قد يكون دوريا أو متقطعا . وأحيانا يكون عقليا ، كما قد يكون جنونا أدبيا صرفا Folie Morale متخذا صورة فقدان الاحساس الأدبي ، أى القدرة الكافية على التمييز بين الخير والشر . وهذا الأخير من أعقد المسائل وأدهاها الى اختلاف الراى فيه . اذ أن المتهم يكون عاديا فى ارادته وذكائه لكنه فاقد بالفطرة احساسه الخلقى . ثم ان تشخيصه صعب ، وكل ما قد يدل عليه هو انتفاء الباعث الواضح للجريمة من جهة ، وبلادة المتهم بعد ارتكابها من جهة أخرى فلا يبدو عليه أى ندم ولا شعور بالـم .

وهذه الصورة يطلق عليها أيضا وصف « الحالة السيكيوباتية » Psychopathic state وهى تسمية أطلقها العالم الألماني كوخ Koch منذ سنة ١٨٨٨ ، وهى ينبغى أن تلقى عناية خاصة من فلسفة القانون بالنظر الى وثيق اتصالها بمشكلة حرية الاختيار .

ويمكن أن يطلق عليها أيضا وصف « حالة التخلف النفسى » أو بالأحرى الروحى ، وهى تنجم فى الراجح عن تخلف روحى عريق فى تطور الحاسة الخلقية التى ينبغى أن تتطور — عند الأشخاص الأسوياء — بمقدار تطور الوعي ، وفى اتساق منظم معه حتى تهب لصاحبها تناسق الشخصية ولو عن طريق الألم أو بالأدق عن طريق الاتعاض الصحيح من الألم (١) .

وتخلف الحاسة الخلقية عن التطور يؤدى بطبيعة الحال الى نمو الاثرة والافراط فى الاحساس بالذات ، وبالتالي الى كل مظاهر السلوك اللاجتماعى أو الى بعضها ، ومنها الجريمة خصوصا عندما تقع هذه الجريمة على النقيض من النواميس الطبيعية للأخلاق ، وبصرف النظر عن مدى مخالفتها لأحكام التشريع الوضعى المطبق فى زمان ومكان معينين .

وهذا التخلف قد يصيب من ناحية مبدئه بنسب مختلفة بعض الأفراد ، كما قد يصيب بعض الجماعات ، لكنه لا يصل الى مرتبة الجنون الخلقى الا اذا وصل ضعف الحاسة الخلقية عند فرد معين الى مستوى

قد يكون هو بعينه مستوى انعدامها أو ما يقاربه . ولعل هذا النوع من الجنون يمثل عندئذ صورة أخرى من صور ارتداد الانسان atavisme الى أصله الحيوانى التى يؤمن لومبروزو بتوافرها لدى بعض الجناة بالفطرة والتى يربط بينها وبين بعض المعالم التشريحية لدى هذه الطائفة . الا ان الارتداد - أو ان شئت التخلف - ليس له معالم تشريحية ، بل نفسية - روحية فحسب تتجلى فى نوع خاص من السلوك الاجتماعى البدائى .

وعلى اية حال فى تحليل أعراض هذه الحالة بوجه عام يقول الدكتور اكرم نشأت ابراهيم : « لا تتميز حالة التخلف النفسى فى سن مبكرة بانحراف خطير لاختلاط أعراضها بمظاهر السلوك السوى للطفل ، وان كان الصغار المتخلفون نفسيا يكونون اقل استجابة من الصغار الاسوياء لوسائل التربية والتقويم المتبعة .

غير أن مظاهر هذه الحالة تبدو واضحة جلية ، حالما يبلغ صاحبها دور المراهقة ، لاحتفاظه - رغم تكامل نموه العقلى والجسمانى - بسلوكه الطفلى العايب ، المتصف بالاندفاعية واللااخلاقية والانانية واللاتكيفية ، وهى السمات الرئيسية للمتخلف النفسى .

فالاندفاعية impulsiveness التى يتصف بها ، تبدو فى جريه وراء أهواء اللحظة الراهنة ، دون تقدير لما كان من تجارب الماضى ولما سيكون من أهداف المستقبل .

واللاخلاقية immorality تبرز فى انطلاقه نحو اشباع لذاته حيثما يجدها ، بلا رعاية لقواعد الاخلاق والآداب .

والانانية selfishness تبرز فى اتخاذها من البيئة وموضوعاتها وسائل لارضاء رغباته الجامحة ، بلا مبالاة لما قد يسبب ذلك للغير من المحن والكوارث والآلام .

اما اللاتكيفية inadaptability فانها تتجسم فى اصطدامه المتواصل مع المجتمع ، نتيجة عدم توافقه مع القيم والمعايير التى الفتها الجماعة .

والمتخلف النفسى الى جانب ذلك كله ، كدوب لا يقيم فى قوله أو عمله وزنا للصدق ، مغرور بذاته ينقصه الاستبصار بما هو مصاب به من اضطرابات ، عديم الخجل والندم ، عاجز عن المخابرة على أى عمل مفيد بعيد المدى ، لا تدع له تقلباته الانفعالية مجالا للاستقرار ، تسوده فجاجة عاطفية ، لعدم قدرته على اكتساب عواطف سوية ناضجة ، يتطلب تكوينها تكتل عدة انفعالات منسجمة حول موضوع معين اقترن بخبرات خاصة متكررة .

أما مستوى الذكاء لدى المتخلف النفسى ، فانه يكون غالبا متوسطا أو فوق المتوسط ، وقلما يقل عن المعدل الوسطى ، هذا اذا اتبعنا فى قياس ذكائه اختبارات الذكاء المقننة ، أما اذا قسنا ذكائه فى ضوء القاعدة التى تعتبر مدى قدرة الفرد على التكيف مع البيئة أساسا لدرجة الذكاء فان حظ المتخلف النفسى من الذكاء يكون ضئيلا الى حد كبير .

وقد تعددت التصنيفات التى أوردها الباحثون لحالات التخلف النفسى ، ونحن نفضل منها التصنيف الذى صنف المتخلفين نفسيا ، على أساس الأسلوب الذى ينجونه فى سلوكهم ، الى نمطين هما :

١ - النمط العدوانى ، ويتبع فى سلوكه أسلوبا عدوانيا عنيفا ، يجعله خطرا دائما يهدد المجتمع ، لما يبيده من تحد ساخر فظ لنظم الجماعة .

٢ - النمط المراوغ وينهج فى سلوكه أسلوب التلغيق والاهمال ، والمعاذلة ، والتعاس ، والتسكع وعدم الاكتراث لشيء ، وتزييف الحقائق .

هذا ولا يعنى تصنيف حالات التخلف النفسى الى نمطين ، بأن هناك حدودا فاصلة قاطعة بينهما ، بل قد يختلط فى بعض الحالات الأسلوب العدوانى مع الأسلوب المراوغ ، فيتلون سلوك المصاب حيناً بالعدوان وحيناً بالمراوغة ، تبعا لما يحققه له أى اللونين من لذة فورية عاجلة قصوى .

والتخلف النفسى لا يعيق حتما المصاب به عن اكمال تعليمه وبلوغ قدر من النجاح المادى السطحى اذا وافته ظروف مناسبة ، أو أحاطته عوامل مشجعة مسهلة . على أن مثل هذه الحالة لا تحصل كثيرا ، كما أن النجاح الذى يفوز به المتخلف النفسى لا يمكن أن يبلغ مستوى انساني رفيعا ، ويتعذر الاحتفاظ به الى النهاية لمعجز صاحبه عن المثابرة المنظمة المستمرة والسعى نحو أهداف مثلى ... » (١) .

ثم يقول المؤلف : « وقد تباينت الآراء حول تحديد عوامل التخلف النفسى ، دون أن تستقر أية واحدة منها على تفسير واضح مقبول يصح اعتباره تعليلا جامعاً مانعاً لما هو معروف من صور هذه الحالة السلوكية الشاذة . فقد أرجعها البعض الى اختلال الحاسة الخلقية Moral Sense التى زعموا بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ ، غير أنهم لم يقدموا أى دليل ملموس على وجود مثل هذه الحاسة المزعومة ... وفى الواقع ان الحاسة الخلقية نفسها ليست مزعومة انما القول بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ هو القول الذى

يفتقر الى اثبات ، وذلك لأن هذه الحاسة شأنها شأن كل الاحاسيس الاخرى كامنة في الوعى العام او الشامل للانسان المرتبط بجسده الاثيرى . ولا محل حتى للقول بأنها متمركزة في المخ وذلك لأن الاحاسيس بوجه عام اوسع نطاقا بكثير من دائرة المخ ، وهو لا يمثل اكثر من تجسد جزئى يعطى لصاحبه ما يوصف بأنه العقل الواعى . اما العقل الشامل فهو كجبل الثلج يطفو جزء صغير منه على السطح فيوصف بأنه العقل الواعى ويختفى الجزء الاكبر منه تحت السطح فيوصف بأنه العقل الباطن (١) .

ثم يقول : « ومما لا شك فيه ان السلوك الاجتماعى الذى ينتهجه المتخلف النفسى ، يشمل في معظم صورده ، افعالا وامتناعات ضارة بالمجتمع مما يقرر لها القانون عقابا جنائيا ، وهى بذلك تنطوى تحت مفهوم الجريمة . غير أن المتخلف النفسى يتميز في اجرامه عن المجرم العادى من عدة وجوه لخصها كلكلى Cleckly في الفروق الآتية :

١ - للمجرم العادى هدف معين ، يروم الاستحواذ عليه عن طريق عمله الاجرامى بينما المتخلف النفسى يقدم على اقتراف الجريمة ، دون ان يكون له هدف واضح في الغالب ، أو لمجرد تحقيق لذة تافهة على الرغم من العقوبة القاسية التى قد يعرض نفسه اليها بصورة اكيدة في احوال كثيرة ، فهو مثلا قد يقدم على سرقة سيارة لمجرد التنزه مع فتاة تكون بصحبته .

٢ - المجرم العادى يحاول جهده عدم تعريض نفسه لاي اذى ، بينما المتخلف النفسى لا يؤذى الآخرين فقط ، وانما قد يؤذى نفسه ايضا ، ويظهر ذلك واضحا في اقدامه على الانتحار احيانا ، وتحطيم واتلاف ممتلكاته .

٣ - المتخلف النفسى لا يميل الى ارتكاب الجرائم الخطيرة كالقتل مثلا ، وان كان يحتمل اقدامه على ارتكابها في سياق ثوراته الاندفاعية ، ودون أن تكون مسبقة بتدبير أو تحضير الا فيما ندر (٢) وقد ظهر بنتيجة فحص هندرسون ، على ٤٩ شخصا ارتكبوا جرائم قتل مختلفة ، بأن أربعة منهم فقط هم من المتخلفين نفسيا ، وقد ارتكبوا جرائمهم دون تدبير سابق .

والملحوظ بصفة خاصة أن المتيمين للنمط العدوانى aggressive تبعالاسلوب سلوكهم العنيف هم اكثر اصطداما بالمجتمع من افراد النمط المراوغ deceptive ، وبالتالي تزداد نسبة جرائمهم المتسمة بالقسوة والرعونة

---

(١) راجع مؤلفنا في « مفصل الإنسان روح لا جسد » . طبعة رابعة الجزء الأول من ٨٤٦ — ٨٦٣ ، والجزء الثانى من ٩٣ — ١٢٤ ، والجزء الثالث من ٧٥٩ — ٧٧٩ .  
(٢) Hevery Cleckly; The Mask of Sanity. London 1941  
p. p. 208-210.

والافتضاح ، اذ يثورون لاتفه الأسباب ، فيهددون ويتوعدون وتتدفق الشتائم من أفواههم ، وقد ينهالون بالضرب على من يعترضهم ، ويدمرون ما يقع تحت أيديهم من أشياء ، وربما عمدوا الى اضرار النار فيها . وواضح بأن مثل هذه الأفعال معاقب عليها باعتبارها جرائم تهديد وقذف وسب وايداء واتلاف واحراق .

كذلك لتجرد هؤلاء العدوانيين من الحياء بصلافة ، ولاضطرابهم الجنسي ، وتخليهم عن التبعات الاجتماعية والأخلاقية ، لا يتورعون عن الانطلاق وراء نزواتهم دون تبصر ، فيرتكبون جرائم هتك العرض والفعل الفاضح العلني والعري ، وغيرها من الجنایات والجنح والمخالفات المنافية للأداب .....

أما جماعة المنتمين للنمط المراوغ ، الذين يكون « قناع العقل » لديهم أكثر خداعا ورياء ، فانها تتصف غالبا بالمخاتلة والمخادعة والليونة . فالتخلف النفسى المراوغ لا يمثل البطالة والتسكع والعيش عالة على الآخرين ، غير أنه يتحاشى الاصطدام الصريح مع القوانين والانظمة الواجبة الرعاية ، بلجونه الى التمثيل وذلاقة اللسان كوسيلة لاقتناع ضحاياه وحملهم دون اكراه على تحقيق رغباته . لذا يغلب عليهم ارتكاب جرائم الاحتيال ، وخيانة الأمانة ، والتزوير ، وابتزاز الاموال ، والانتحال غير المشروع للوظائف والرتب والافغواء مع الوعد بالزواج ، والتحرير على الفجور ، والاخبار الكاذب ، وشهادة الزور .

وقد يحدث أن يقترب المتخلف النفسى من النمطين ، جرائم سياسية بحث أو مختلطة أو مرتبطة ، طمعا في تقمص ادوار الزعامة ، واندفاعا أرعن منه وراء حب الظهور ، ولأجل المباهاة والزهو . كما أن المتخلفين نفسيا - العدوانيين والمراوغين على السواء - لا يعترفون بحق التملك على ما يبدو ، لذلك فانهم لا يتوانون عن اختلاس أموال الغير لصرفها في قضاء حاجاتهم العابرة ، وانفاق ما يتبقى منها بسفه في سبيل الرذيلة . وتنصب السرقات الأولى لأعضاء هذه الزمرة في معظم الأحوال ، على ممتلكات أقربائهم وأصدقائهم ، لسهولة استحواذهم عليها ، ثم تشمل ممتلكات الآخرين ممن لا تربطهم بهم أية رابطة .

ومن الممارسات المعتادة لدى عدد كبير منهم ، الانراط في تناول الخمر والمخدرات ، التى تحقق لهم جزءا غير يسير من اللذة التى يتصيدونها بكل وسيلة ممكنة . ومثل هذا الادمان يضاعف قوة العوامل الدافعة لاجرامهم ويزيد فى خطورتها ، فضلا عن أن كلا من حيازة المواد المخدرة لغير الأغراض المشروعة والسكر البين فى المحلات العامة ، يعتبر بحد ذاته

## جريمة معاقبا عليها « (١) » .

\* \* \*

هذا وقد تفاوتت الآراء المختلفة تفاوتاً بيناً في موقفها من هذا الجنون الخلقى أو « الحالة السيكوباتية » وذلك بحسب المدارس التى وجهتها فى تحليل هذه الحالة وفى تعيين مدى حرية الاختيار التى يتمتع بها الجانى .  
 أما اختلف الراى اختلافاً بيناً فى مواجهتها بالعلاج النفسانى أو العقابى ، بالإضافة الى تلمس أسباب الوقاية للمجتمع التى هى من أصعب الأمور بالنسبة لهذه الحالة بالذات ، لأن الجانى قبل ارتكاب جرائمه قد يبدو طبيعياً جداً وعلى مستوى طيب من الذكاء .

ويمكن فى هذا الشأن التمييز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية :

— فأولها يرى أن الشخصية السيكوباتية لا تعتبر من ضمن حالات المرض العقلى ، بل هى تمثل حالة شذوذ خلقى ، أو سلوك مريض أعوج أعوجاً لا ينفى المسؤولية الجنائية ولا ينبغى أن ينتقص منها (٢) . وعيب هذا الراى أنه يتجاهل فى حالة هذه الشخصية توافر المرض النفسى الذى قد لا يرقى الى مستوى المرض العقلى — والذى يتمثل فى عدم التضج الكافى بحيث أن المريض هنا يبدو كما لو كان صبياً قاصراً لم يبلغ بعد سن الرشد القانونى ، ويتعذر بالتالى مساءلته — مسألة عادلة — كالشخص البالغ سن الرشد سواء بسواء .

— وثانيها يرى — على العكس مما تقدم — أن هذه الشخصية تمثل مرضاً عقلياً بكل معنى الكلمة ، غاية ما هناك أن أعراض هذا المرض — أو بالأدق هذا الجنون الحقيقى — تكون مغطاة برداء صناعى مزيف من سلامة العقل يخفى حقيقة حالة صاحبه حتى عن الأخصائيين فى بعض الأحيان . ولذا فإن هذا الاتجاه يميل الى تقرير امتناع المسؤولية الجنائية بتاتا على أساس توافر مرض عقلى دفين من طبيعة خاصة به ، لأنه يختلف عن سائر الأمراض العقلية فى مظهره الخارجى ، لكنه لا يختلف عنها فى قوة تأثيره فى حرية الاختيار التى قد يقضى عليها فى النهاية (٣) .

— وثالث هذه الاتجاهات يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الاتجاهين المتطرفين فيذهب الى أن الشخصية السيكوباتية من صور المرض النفسى

---

(١) الدكتور أكرم نشأت إبراهيم المرجع السابق ص ١٦٦ — ١٧٠ .

(٢) من هذا الراى فاينهوفن Weinhofen فى مؤلفه عن « الجنون كدفاع فى القانون الجنائى » . Insanity as a Defence in Criminal Law.

(٣) ومن هذا الراى كارمان Karpman وأيضاً هيكلى H. Cleckly

لا من صور المرض العقلى ، فهى لا تترك ملكة التمييز على حالها ، ولا تقضى عليها قضاء مبرما ، بل ينبغى اعتبارها من مصادر تخفيف المسؤولية الجنائية أسوة بحالات الامراض النفسية التى تنال منالا مسلما به من حرية الاختيار لدى أصحابها حتى وان كانت لاتقضى عليها بتاتا وهى تختلف تماما عن الامراض العقلية وتحمل أسماء شتى مثل نزعة الكذب المرضى *Mythomania* ، ونزعة الحريق المرضى *Pyromania* (١) .

ويبدو أن هذا الاتجاه الثالث أمكنه عن طريق اعتداله أن يوجه طائفة من أحكام القضاء فى بعض البلاد الأجنبية ، وخصوصا فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وفى الجزر البريطانية نحو قبول مبدأ المسؤولية المخففة بالنسبة لهذا الصنف من الجناة . ولكن لا يمكن القول بأن هذا الحل يلائم قبولاً عاماً فى كافة الشرائع ، فقد نص القانون فى روسيا على أن مثل هذا الجنون الأدبى لا ينفى مسؤولية الجانى ، حين أنه ينفىها فى إيطاليا . ويعتبره العلامة لومبروزو *Lombroso* من صور الجنون الفطرى أو المتوارث التى يجب علاجها والوقاية منها كغيرها .

### عن التخلف العقلى

وهناك أيضا عاهات عقلية مختلفة قد تنال من ادراك صاحبها منالا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، مثل الهستيريا والصرع واستحواذ فكرة ثابتة على الجانى قد تكون فردية أو دينية أو سياسية . كما أن هناك حالات البله والعتة *idiotie* ، وقد يكون مصدرها الصمم والبكم *sourdo mutisme* المتوارث أو المكتسب فى الصغر . ثم هناك حالات مرضى الأعصاب *neuropathes* وفاقدى الاتزان *déséquilibrés* والمنحلين *dégénérés* والمصابين بصور الشذوذ العقلى المختلفة *anomalie mentale* ...

فهذه كلها حالات تقع على الحد بين الصحة والمرض العقلى وتمثل درجات متفاوتة من التخلف العقلى وقد تكون الفروق بينها قوية ، كما قد تكون تافهة غير محسوسة ، وقد يتوافر أيها بسبب جنون حقيقى فلا يدرك المريض اختلال شعوره كما قد يتوافر بدون جنون حقيقى فيدرك المريض اختلال شعوره ، ومن ثم تظلمه إذا وصفته بأنه عاقل وتظلم الحقيقة إذا وصفته بأنه مجنون ...

وقد يكون هذا التخلف وراثيا ، كما قد يكون مكتسبا من سبب معين مثل الإدمان على الخمر أو المخدرات ، أو التعرض لصدمات عصبية عنيفة كالفضول أو الذعر أو الحزن . وقد لا يعرف سببه على وجه

(١) راجع James Drener : A Dictionary of Psychology 1952

التحديد ، كما قد يكون بسبب استعداد فطرى له . بل « ان النفس البشرية مليئة - بوجه عام - بالاضطراب والتخيل ، وان الكثيرين الذين يعيشون في أوهام اذا لم تنقذهم العناية الالهية من أوهامهم ينحدر بهم الطريق الى الجريمة والجنون (١) » .

ومن الملاحظ انه حتى المجانين الخطرين الموجودين في المصحات والمستشفيات لا يفقدون ادراكهم ولا اختيارهم تماما ، وكثيرا ما يتصرفون بدوافع مماثلة لدوافع غيرهم من العقلاء ، ويتفاوتون في مستواهم العقلى والخلقى ، فيحسن بعضهم التمييز بين الخطأ والصواب . ويتمتع بعضهم ببعض ملكات ذهنية أو فنية راقية ، الى الحد الذى دفع بعض المختصين الى القول بأن عدم المسئولية المطلق مبالغ فيه ، وأن العقاب الجنائى مسألة اجتماعية قد تكون مستقلة عن المسألة الطبية . بل ذهب بعضهم الى أن عقاب المجنون قد يأتى بنتائج حسنة أحيانا (٢) .

وعن علاقة التخلف العقلى بالجريمة يكتب الدكتور يسر انور هلى والدكتور آمال عبد الرحيم عثمان قائلين « كان السائد في القرن التاسع عشر أن العلاقة وثيقة بين الاجرام والذكاء . فقد كان الراى السائد - خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية - أن الجانب الغالب من المجرمين يعانى من نقص عقلى (٣) . بل حتى اذا بدا أن ذكاء بعض مرتكبى الجرائم يقترب من المتوسط العادى ، فلا ريب أن المجرم يتسم ببعض مظاهر الضعف والاضطراب . ويتحقق هذا الاضطراب بصورة خاصة في تداعى الأفكار التى كان يجب أن تعمل كمحرك عكسى يحول دون غلبة الدوافع الاجرامية (٤) . وقد أجرى العديد من الأبحاث التى تؤكد هذه العلاقة نذكر منها بصفة خاصة ما انتهى اليه « مركز ملاحظة الأحداث » بروما من انخفاض مستوى ذكاء الأحداث المنحرفين أو مرتكبى الجرائم . وفي دراسة مماثلة على خمسة وثمانين حدثا بمركز الملاحظة بجنوا بايطاليا ، اتضح

(١) عن سيجموند فرويد ووليام شنيكل في « الكتب » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ٦١ .

(٢) ولذا يقرر أ . رى A. Pey أستاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل أن الأحساس بالمسئولية يبدو متوافرا لدى أغلب الجناة حتى عند بعض المجانين الذين تخضع تصرفاتهم لحماية مرضية ظاهرة، ولذا فإن هذا الأحساس بالمسئولية جوهرى وعميق وبعد سندا أساسيا وكافيا لتقرير المسئولية الأدبية ، وأيضا لامكان الحياة الاجتماعية .

(٣) H. H. Goddard : Human Efficiency and Levels of Intelligence 1920 p. 73.

(٤) G. Angioletta, Manuale di antropologia criminale, Milano p. 62.

( م ٢٧ - التسيير والتخير )

ان أربعة منهم فقط يتمتعون بعمر عقلى يماثل عمرهم الزمنى أو يزيد عنه ،  
اذا يتراوح معدل ذكائهم بين مائة ومائة وتسعة ٪ (١) .

وفى دراسة أخرى أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية وشملت مليونين من نزلاء السجون اتضح أن متوسط ذكائهم يقل عن مستواه عند غيرهم من الأسوياء ومع ذلك فلا نعتقد أن هذه الإحصاءات المقصورة على من اكتشفت جرائمهم تعطى تفسيراً شاملاً للجريمة ، بحيث يمكن القول بأن السبب يكمن فى مستوى ذكاء المجرم . وقد يكون لمثل هذا التعليل الأخير أساس صحيح بالنسبة لبعض أنواع الجرائم مثل جرائم الإهمال ، ولكن ذلك لا يحول أيضاً دون تأكيد أنه ما زال لكل من الذكاء والصفات الخلقية مجاله الخاص ، فلا يحول تخلف أحدهما دون توفر الآخر . وقد انتهت أبحاث أخرى الى أن نسبة تخلف الذكاء بين المجرمين لا تزيد كثيراً عنها بين الأسوياء (٢) . وفى اعتقادنا أنه إذا لم يكن مستوى الذكاء كافياً لتحديد سبب الواقعة ، فإنه مما لا شك فيه ترتبط به عوامل تحدد الى مدى بعيد كيفية سلوك الفرد ونوعه وصورة تنفيذه . .

ثم يقول المؤلفان : « والثابت بالمشاهدة والتجربة أن المصابين بالتخلف العقلى تزداد نسبة ارتكابهم للجرائم . ويتضح ذلك بصورة خاصة فى جرائم التشرد والتسول والجرائم الأخلاقية . وفى إحدى الدراسات بلغت نسبة المتخلفين عقلياً بين مرتكبى الجرائم الخلقية ٣٥ ٪ ، وفى دراسة ثانية عن مائتى فرد من هذه الطائفة أيضاً بلغ عدد البلهاء منهم ثلاثة وسبعين فرداً . وهى كلها نسب تؤكد ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين طوائف معينة من المجرمين . والملاحظ أن العته قد يدفع الشخص الى ارتكاب أشد أنواع الجرائم خطورة كالقتل تحت تأثير ثورة غضب عنيفة .

ويفسر علماء الأنثروبولوجيا الجنائية السلوك الإجرامى للمصاب بالعتة بغلبة غرائزه الدائية وضعف قوى التحكم والمنع التى تنهار كلية أمام دوافع متنوعة خارجية أو داخلية (٣) . كذلك فإن البله يمهد السبيل

---

E. Rieti e A. Frauchini in Atti del primo congresso (١)  
internazionale di criminologia. Volume Secondo, Roma 1939.

L. D. Zeleny : Feeble mindedness and criminal (٢)  
conduct, American journal of Sociology, Jan. 1933 p. 564-578.  
Edward J. Ferentz : Mental Deficiency related to crime. Journal  
of Criminal Law, criminology and police science Sept. Oct.  
1954 p. 299-307.

Di Tullio : Principi di criminologia clinica p. 167 S.S. (٣)

أمام حالة من الاستعداد الإجرامى تستند الى عدم التبصر والرغبة الجامحة وعدم القدرة على تحمل القيود النظامية مع سرعة التأثر وسهولة الخضوع للإيحاء ، كل ذلك يعنى سهولة أن يصبح هذا الشخص سارقا أو متشردا أو منحرفا كلما وجد تحت تأثير بواعث إجرامية متنوعة ، فعقليته متفتحة لكل صورة من صور الإيحاء .

والواقع أننا يمكن أن نخلص من دراستنا للعلاقة بين الذكاء والجريمة الى أن ضعف الذكاء أو التخلف العقلى ليس بذاته سببا فى الجريمة ، ولكنه بدون شك عامل مهىء للإجرام ومسهل للانحراف . فكلما كان ذكاء الفرد ضعيفا كلما ضعفت أيضا قدرته على التحكم فى حياته الغريزية ، ويزداد الأمر وضوحا فى حالة التخلف العقلى حيث يزداد احتمال وقوع الفرد فى شرك الجريمة (١) .

كذلك تتميز هذه الفئة بالتقلب النفسى والانفعالى مما يحول بينها وبين الانخراط فى عمل ثابت دائم ، الأمر الذى يمهّد للخمول والتشرد والانحراف . فضعف الذكاء يضعف بدوره من قدرة الفرد على الكفاح فى الحياة والمنافسة على مراكز العمل ، وهو المسئول الأول عن فشل الفرد فى حياته المهنية أو المدرسية فيصبح أكثر تعرضا للانحراف .

ومن الثابت أن التخلف العقلى يرتبط بنواح أخرى من السلوك فى الشخصية ، وبخاصة فى جوانب الحياة النفسية والعاطفية . ومن جهة أخرى فإن دراسات العالم الانجليزى بيرت Burt والامانى فون بيميلين V. Bemmelen أكدت أن اغلب الأفراد الذين يتسمون بضعف فى قيمهم الأدبية هم أيضا ضعاف الذكاء ، وإن لم يصل هذا الضعف دواما الى مرتبة التخلف العقلى . ولما كان التخلف والدونية فى سمات الشخصية يهئ كثيرا للسلوك الإجرامى فقد وضحت بذلك علاقة غير مباشرة بين التخلف العقلى والجريمة ، وهو ما يؤكده أيضا ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين المجرمين العائدين .

ونعود فنؤكد أننا لا نعنى ولا نهدف بكل ما تقدم القول بأن التخلف العقلى هو سبب الجريمة وعلتها . ولعلنا نزيد الأمر إيضاحا إذا أضفنا أن مستوى الذكاء يمكن الفرد من توقع نتائج تصرفاته ، وتوجيه سلوكه وفق الاحتياجات والمواقف الجديدة المتغيرة فى الحياة . فالذكاء إذا يمكن الفرد من تصور كيفية تتابع الأحداث ونتائجها ، فانه يعمل كموجه للفرد فى أوجه

---

Ritter, Die Artung jugendlicher rechtsbrecher, Deutsches (١)  
Jugendrecht, H. 4. Berlin 1944, 49. SS.

نشاطه الاجتماعية وغيرها ، وهو منبئ له بعواقب سلوكه (١) » .  
وعلى أية حال فان الصلة بين الجريمة وبين الشذوذ العقلي ينبغي أن تنال الشيء الكثير من عناية الشارعين خصوصا من زاوية اثر هذا الشذوذ في حرية الاختيار ، لأنه اذا صح أنه كلما نقص العقل نقصت حرية الاختيار فانه يصبح من الواضح انه ينبغي أن يعنوا كل العناية بكل ما يرتبط باتصال الشذوذ بهذه الحرية وبالتالي بالمسئولية العقابية .

## المطلب الثاني

### كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية

لا توجد حتى الآن حلول تشريعية حاسمة من ناحية كيفية اتصال الشذوذ العقلي بموضوع المسئولية الجنائية . ولعل الامر لا يزال واقفا عند التسليم بالعجز في هذا الشأن على النحو الذي عبر عنه مؤتمر للأطباء العقلين والعصبيين عقد في سويسرا في سنة ١٩٠٧ ، حين سلم بعجز هؤلاء الأطباء عن تقدير مدى مسئولية أى متخلف نفسى أو عقلى اذ أن واجبه هو الارشاد عن نوع المرض العقلى أو العصبى عند المتهم واثره في تصرفات المريض . أى أن دورهم يقتصر على الارشاد عن الأعراض غير الطبيعية عند صاحبها ، أما تقدير مدى المسئولية الأدبية أو الاجتماعية - وبالتالي الجنائية - فهو من وظيفة القاضى لا الطبيب .

وفضلا عن اختلاف أقيسة التخلف من الناحية الطبية فان أقيسة المسئولية مختلفة بدورها بين الشرائع . ومن ناحية اتصال هذه الأقيسة بتلك يمكن أن يثار البحث في مسئولية المجنون وذى العاهة العقلية على عدة وجوه مختلفة :

- فهل يؤثر المجنون - أو العاهة العقلية - في المسئولية من ناحية القصد الجنائى ، فينفى أيهما القصد - وبالتالي المسئولية الجنائية - لما يتطلبه القصد من ادراك تام بحقيقة الواقع ، مظهره العلم بتوافر أركانها القانونية ؟

- أم يؤثر أيهما في حرية الارادة لدى الجانى ، وعندئذ يتعين البحث أولا فيما اذا كانت حرية الارادة متوافرة بالنسبة لغير المجنون أم لا ؟ .

---

(١) عن مؤلفهما « علم الإجرام وعلم العقاب » ١٩٧٠ م ١٩٧ - ٢٠١ وراجع في نفس الاتجاه الدكتور مأمون محمد سلامة في « أصول علم الإجرام » ١٩٦٧ م ٢٣٩ .

وقلنا فيما سبق ان هذه الحرية محل خلاف بين المدارس التقليدية والوضعية الايطالية ، الا في شأن المجنون فهو يمثل منطقة اتفاق بين جميع المدارس ، اذ ليس للمجنون الكامل قدر ما من المسؤولية العقابية فيها كلها .

على أن بعض المدارس العقابية لا ينكر على المجنون امكان توافر التمييز وبالتالي القصد الجنائي لديه ، فضلا عن حرية الاختيار ، شأنه شأن العاقل ، لكنه ينفي عن بعض صور الجنون توافر القدرة على مقاومة دوافع الاجرام ، أى الإرادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وليس من المسلم به وجود حالات مرضية محددة بهذا المعنى ، اذ انه في بعض الاحوال تلبس في شأن المجانين مظاهر الصحة مع المرض ، والانحراف المتأصل مع الاستسلام للدوافع الاجرامية . ثم ان استحواذ فكرة معينة على الجانى أمر كثيرا ما يحدث لمن يوصفون أيضا بالأصحاء .

#### كيفية الاتصال في بعض صور خاصة

يضاف الى ذلك ان بعض البحوث الحديثة اثبتت أن ثمة حالات معينة من الجنون قد ترجع الى بعض صور المس *obsession* أو الاستحواذ *possession* كان يجهلها تماما علما النفس والأمراض العصبية الى عهد قريب ويعتبرانها من الافتراضات الخاطئة ، لكنها وجدت قبولا بعد بحوث مضنية عند عدد من كبار العلماء . ومن هؤلاء الفيلسوف وليام جيمس الذى يعد من أبرز علماء النفس ، والذى قرر بعد بحوثه الروحية « ان رفض التعاليم الحديثة اعتبار المس الروحى أمر ممكن الحدوث رغم روايات الناس المتراكمة المبنية على التجربة الملموسة انما هو في نظري مثل غريب للتحكم الشكلى في المسائل العلمية . ترى هل يكون الانسان علميا في الواقع اذا كان هو من العمى والجهل بحيث يرتاب في امكان ذلك ؟ ! » .

وكانت بحوثه الروحية من ضمن الأسباب التى دفعت جيمس الى أن يصف مؤلفه المعروف في « مبادئ علم النفس (١) » بأنه أصبح يمثل « كتلة كريمة منتفخة مستسقية متورمة تشهد أنه لا شيء هناك يسمى علم النفس » . ويقصد جيمس بذلك أن علم الروح *Psychic Science* قد حل محل السيكلوجى القديمة هذه ...

وكذلك اتجه الى نفس الوجهة وليام مكدوجال *William McDougall* العالم النفسى المعروف الذى يقرر في مؤلفه عن « الجسد والعقل » أن وحدة الوعى *unity of consciousness* لا تنفى امكان أن يرتبط أكثر من

كائن روحى واحد بأعضاء جسدية واحدة . ويرى فى ذلك تفسيراً لتلك الظواهر الغريبة والخارقة للعادة التى بحثت بحماس كبير فى هذه السنين الأخيرة تحت عنوان « الشخصية الثانوية أو المزدوجة » Secondary or dual personality كما قرر « أن الحالات المماثلة لهذه تذهب بعيداً كما تبرر الاعتقاد فى استمرار حياة الشخصية الانسانية بعد موت الجسد » (١) .

وقد فحص عدداً ضخماً من حالات المس والاستحواذ وأثبت صحتها أيضاً الطبيب العالم كارل ويكلاند Carl Wickland عضو « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » ( المجمع العلمى الأمريكى ) وعرضها فى كتاب عنوانه « ثلاثون عاماً بين الموتى » (٢) . ومثله الدكتور تيتوس بول Titus Bull عضو نفس المجمع العلمى والذى لخص تجاربه الطويلة فى مؤلف عنوانه « تجارب فى علاج العقول المريضة » (٣) ، ونجح كلاهما فى علاج حالات كثيرة من الجنون المستعصى بعد أن فشلت فيها الوسائل المألوفة من إعطاء المسكنات ، والصدمات الكهربائية ، والتحليل النفسى .

ومثله أيضاً العالم المجرى الدكتور ناندور فودور Nandor Fodor الذى كان محللاً نفسياً معروفاً وعمل لدى عدة سنين مديراً للبحث « بالمعهد الدولى للبحث الروحى » بلندن (٤) ، كما كان عضواً فى « أكاديمية العلوم بنيويورك » (٥) ، وعضواً فى « الجمعية النفسية » بواشنطن ، وأستاذاً فى « المعهد التدريبى للتحليل النفسى » التابع « للجمعية الأهلية للتحليل النفسى » (٦) وله بدوره عدة بحوث تؤيد نفس هذا الاتجاه منها مؤلفه فى « العقل المسكون (٧) » (١٩٦٠) و « بين عالمين (٨) » (١٩٦٤) . ومنهما مؤلف

Body and Mind p. 366. (١)

Thirty Years Among The Dead. (٢)

والقسم الأول منه ترجمة بمعرفة الدكتور على عبد الجليل راضى الأستاذ بجامعة عين شمس . وقد صدر هذا الكتاب فى سنة ١٩٢٤ وله طبعة حديثة فى سنة ١٩٦٨ . راجع منها بوجه خاص الفصل السادس وعنوانه : « الأرواح والجريمة » ص ١١٦ — ١٣١ . ومؤلفنا فى « التكوين الروحى وأسرار السلوك » ١٩٨٢ ص ٢٤٧ — ٨٥١ .

Experiences in Healing Relative to Diseased Minds. (٣)

International Institute For Psychical Research. (٤)

New York Academy of Science. (٥)

Training Institute of The National Psychological Association of Psychoanalysis. (٦)

The Haunted Mind. (٧)

Between Two Worlds. (٨)

بالاشتراك مع العالم النفسى الدكتور هيروارد كارنيجتون عن « الاناس المسكونين (١) » (١٩٥١) .

ولا ريب أن هذه البحوث الحديثة نسبيا قد تلقى اضواء هامة على بعض حالات الجنون من ناحيتى المصدر والعلاج معا ولكنها فى نفس الوقت تثير مشكلة التسيير والتخير لدى بعض الجناة من زوايا جديدة لم تكن معروفة من قبل ولا تزال حتى الآن محل نزاع - خصوصا لدى أبناء مدرسة فرويد القائمة على مادية الوجود - وهذه المشكلة هى هل ينبغى أن يسند التصرف الى المريض عقليا أم الى وعى آخر ؟ والى أى مدى يمكن أن يلقى هذا الوعى الاجنبى ارادة المريض العقلى أو يتحكم فيها ؟ وهذا التساؤل يشبه الى حد بعيد التساؤل الحالى عن مسئولية المتهم الخاضع للتنويم المغناطيسى وهل ينبغى أن يتحمل أية مسئولية أم لا ؟

ولا ريب أن تحكم الوعى الاجنبى عن المريض عقليا يبدو فى حالات الاستحواذ الكامل اقوى مما هو فى حالات المس . ففى الحالات الاولى يكاد يفقد المريض ذاكرته وبالتالي شخصيته فقد تماما . أما فى الحالات الثانية فان المريض لا يفقدهما الا فقد جزئيا . وهنا قد يثار ايضا تساؤل من نوع آخر وهو هل يمكن أن يلعب قانون التوافق العقلى دوره أم لا ، والى أى مدى يؤثر هذا الدور فى مسئولية الجانى ؟ وكل هذه أسئلة حديثة لا تزال قيد البحث العلمى ولا يمكن الاجابة الصحيحة عليها الآن وذلك لان جميع الدراسات الروحية - رغم مضى أكثر من قرن وربع عليها - لا تزال تعتبر فى مبدئها اذا قورنت بالدراسات النفسية أو الاجتماعية .

واذا اضيف الى ذلك أن الدراسات الروحية تتصل بأدق ما يتعرض له الباحثون من اسرار النفس الانسانية فى أعماق جوانبها لتبين تماما صعوبة اعطاء اجابة دقيقة عن هذه الأسئلة ، وان كانت اثارها لا تخلو من فائدة محققة فى فتح أبواب جديدة للبحث الوضعى ، وكلما تقدمت الدراسات فيها كلما أمكنها أن تصل الى نتائج أقرب الى الصحة من غيرها .

### عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة

ثم يضاف الى ما تقدم مشكلة من أدق المشكلات فى موضوع اثر التخلف النفسى أو العقلى فى حرية الاختيار ، وهى أنه لا يكفى مجرد اثبات توافر أيهما سواء قبل ارتكاب الجريمة أم اثناء ارتكابها، بل يلزم أيضا اثبات

Haunted People.

(١)

وراجع أيضاً مؤلفنا « مفصل الانسان روح لا جسد » طبعة رابعة الجزء الأول

ص ٨٢١ — ٨٢٧ .

مدى الاتصال القائم بين حالة المتهم العقلية والجريمة المسندة اليه . فعلى مدى هذا الاتصال يتوقف مدى حريته في الاختيار ، وذلك بصرف النظر عن نوع التدبير الوقائي اللازم اتخاذه نحوه . فلا تنحصر مهمة القاضي - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « في تحديد نوع المتهم المائل امامه من بين انواع الرجال بقدر ما تنصب على تحديد مدى ما كان المتهم يملكه من أهلية الادراك والاختيار وقت أن انزلق الى جرمه حتى يتأتى قياس الجزاء على قدر الائم .

وبناء على ذلك فانه من الخطل الظاهر أن يقرر الخبير عدم مسئولية المتهم لمجرد اكتشافه أن هذا المتهم مصاب بمرض عقلي أو بشذوذ نفساني . فحتى المرض العقلي الاجرامى قد لا يكون هو السبب في الجريمة التى وقعت بالذات على النحو الذى ارتكبت به ، اذ قد تكون راجعة الى سبب آخر غير ذلك المرض وان كان من الأمراض التى يمكن أن تتولد عنها الجريمة . ويكون من المئيد عندئذ في تحديد المسئولية بيان ما اذا كان سير المرض قد أدى الى الجريمة بطريق غير مباشر أى عن طريق التأثير في استعداد سابق لنفس المجرم . وعلى العكس فان عدم اكتشاف مرض عقلي في المجرم وقت الفحص لا يقطع بأن حالته وقت ارتكاب الجريمة كانت غير مرضية ...

على أن فحص مدى ما كان للمجرم من أهلية ادراك وقت الجريمة يجب أن يكمله فحص ما كان لديه من أهلية اختيار عندئذ ، أى الحالة التى كانت عليها ارادته . ذلك لأن كثيرا من المجرمين يكون على حالة سليمة من أهلية الادراك وقت ارتكاب الجريمة فيكون مقدرًا للغاية الاجرامية ، محيطا بها ، وبناتج تحقيقها ، وانما يكون انزلاقه الى تنفيذها راجعا الى نقص لا في أهلية الادراك وانما في أهلية الاختيار أى في ملكة الإرادة ، اذ لا تقوى ارادته على تغليب المانع من الجريمة على الدافع اليها فيقع الحدث الاجرامى .

على أنه لما كانت كل جريمة وليدة خلل في ملكة الإرادة كان من شأنه تغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، فانه لا يفهم مما تقدم أن كل جريمة يعتبر مرتكبها معذورا . فالخلل في ملكة الإرادة أو الاختيار ليس معناه انعدام هذه الملكة . أى ليس معناه أن المجرم يساق بنير طوع الى جريمته دون أن تكون له خيرة في الاحجام عنها . ذلك لانه اذا بلغ الخلل في ملكة الاختيار هذا الحد يعتبر المجرم مصابا بجنون لا شخصا سليم العقل ، وهو ما يعنى الخبير باستظهاره على كل حال « (١) .

---

(١) في مؤلفه « علم الإجرام » ج ١ ص ١٩٤ - ١٩٥ .

## المطلب الثالث

### موقف بعض الشرائع من مسئولية الشواذ

#### موقف تشريعنا المصرى

اقتصر تشريعنا المصرى فى المادة ٦٢ منه على النص على انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة فى العقل ، واما لفيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا اخدها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » .

وهذا النص يهمنى هنا بوجه خاص الفقرة الاولى التى تنص على انه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة فى العقل ... » فان هذه الفقرة تتضمن انضماما صريحا الى القول بأن أساس المسئولية الجنائية فى تشريعنا المصرى هو القدرة على الشعور والاختيار أو بعبارة أخرى مذهب حرية الإرادة دون أى مذهب من مذاهب الجبرية أو القدرية... وهذه هى نقطة البدء فى الشرائع الوضعية بوجه عام، ولا يثير ذلك مشكلة حقيقية من الناحية الوضعية ، انما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين معنى فقدان الشعور أو الاختيار وبالتالي معنى الجنون أو العاهة العقلية .

وفى نفس الوقت يأخذ الدكتور محمود نجيب حسنى على أساس من الصواب على هذا النص انه لا يتضمن تنظيما لحالات الجنون الجزئى أو بالأدق لحالات الشذوذ الاجرامى : « بل انه ليس فى نصوصه ما يوحى بأن المشكلة قد عرضت لواضعيه فى صورة من الصور ، وهو يشترك فى هذا النقص التشريعى مع قانون العقوبات الفرنسى .

ويفسر هذا القصور أن القانونين الفرنسى والمصرى قد تأثرا - فى هذا الموضوع - بأراء فقهاء المدرسة التقليدية الاولى الذين تصوروا المسئولية الجنائية فكرة غير قابلة للتجزئة (١) ، فهى اما أن توجد كاملة واما ألا توجد على الإطلاق ، وليس عندهم بين الطرفين وسط ، فالجرم أحد رجلين : مسئول أو غير مسئول ، و كل من لم يتوافر لديه مانع من المسئولية بشروطه المحددة فى القانون هو حتما مسئول (٢) . ويعنى ذلك أن المجرم

Garraud : t I. no. 324 p. 632.

(١)

Saleilles : De l'individualisation de la peine p. 58 et

(٢)

p. 72 et suiv.

الشاذ - باعتباره لم يتوفر لديه مانع من المسؤولية - هو مسئول عن جرائمه . وتستند هذه النظرة الى تحديد مجرد « لحرية الاختيار » باعتبارها اساس المسؤولية الجنائية ، فهي عندهم قدرة عامة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له ، وهي في هذا المدلول تتوافر لدى الناس جميعا عدا من توافر لديه مانع من المسؤولية .

ويفسر هذا القصور من الوجهة العلمية أن القانون الفرنسي قد وضع في وقت لم تكن فيه حالات « نصف الجنون » قد حظيت بالكشف العلمي ، إذ كان مستقرا لدى الأطباء أن الجنون لا وجود له في غير صورته الكاملة ، وهو في هذه الصورة يذهب بالقيمة القانونية للإرادة ويمنع المسؤولية (١) . ويفسر ذلك أيضا أن هذا القانون قد وضع في وقت لم تكن فيه نظرية الخطورة الاجرامية ونظام التدابير الاحترازية قد اتخذتا مكانيهما بين النظم القانونية . وعلى الرغم من أن القانون المصرى قد وضع في وقت عرفت فيه نظرية المسؤولية المخففة ، وأحرز فيه طب الأمراض العقلية والنفسية وفقه القانون تقدما ملموسا فقد صرفه عن الاهتمام بذلك حرصه على التمثل بالتشريعات التقليدية ، ومنها القانون الفرنسي ...

ثم يضيف المؤلف : « يعيب التنظيم القانونى الحالى أنه يتجاهل وضعاً لم يعد وجوده من الناحية العلمية محلاً لشك ، وهو بذلك يتمسك بنظريات علمية ثبت فسادها : فالحالات التى تتوسط بين الجنون والصحة العقلية يؤكد الطب وجودها ، والتمييز المطلق الجامد بين الجنون واكتمال العقل قد مضى زمان القول به . ويعيب هذا التنظيم بعد ذلك تجاهله افكاراً قانونية حديثة كالخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية واصراره على التمسك بمبادئ فقهية تقليدية غدت قيمتها فى الفقه الحديث محلاً للشك .

ونلاحظ أن التحديد المجرد لحرية الاختيار بعيد عن الدقة العلمية ، إذ الأدق أن تفحص هذه الحرية فحصاً واقعياً بالنظر الى حالة كل شخص يقدم الى المحاكمة ويراد تحديد نصيبه من المسؤولية وحظه من المعاملة العقابية ، فإذا أخذنا بهذه الخطة تبين لنا أن التمييز وحرية الاختيار يحتملان تدرجاً ويتصفان بنسبية يجعلان العديد من الناس محتلين المنزلة الوسطى

---

Germain : Science pénitentiaire p. 203.

(١)

Ancel : Delinquants normaux p. XIII

والدكتور حسن المرصاوى « مسئولية الشواذ جنائياً — المجلة الجنائية القومية » سنة

١٩٦١ م ٣٣٥ .

بين اكتمالهما وفقدتهما (١) .

وتتضح عيوب هذا التنظيم اذا لاحظنا انه الجأ الى التماس السبل غير المباشرة للاعتراف بنظرية المسؤولية المخففة : فاهمية هذه النظرية كانت مقتضية اعترافا صريحا مباشرا بها ، بالإضافة الى انه من العسير في المنطق القانوني اعتبار الشذوذ الاجرامى نوعا من الظروف المخففة ، اذ الظروف بطبيعتها اوضاع عارضة في حين يصدر الشذوذ عن مرض له نصيب من الاستقرار (٢) .

ولكن أهم ما وجه الى هذا التنظيم من نقد يتعلق بقيمته العملية ، اذ من هذه الوجهة يتضح قصوره عن حماية المجتمع ازاء الخطورة الاجرامية التى يهدده بها اجرام الشواذ : ذلك ان المجرم الشاذ خطر على المجتمع ، وهو لمرضه اخطر من المجرم العادى ، وقد كان ذلك مقتضيا عزله عن المجتمع وقتا أطول مما يعزل خلاله المجرم العادى ، ولكن الظروف المخففة تقود الى عكس ذلك ، اذ تعنى الحكم عليه بعقوبة قصيرة المدة فيقود ذلك الى اطلاق سراحه في وقت لا يزال فيه خطراً على المجتمع (٣) .

وعلى هذا النحو يؤدي التنظيم القانوني الى نتيجة غير مقبولة : يؤدي الى انه كلما زادت خطورة المجرم على المجتمع كلما خفت عقوبته ودنا موعد الافراج عنه وتعميرى المجتمع لخطورته . ويعيب هذا التنظيم انه يجهل الأسلوب الصحيح لدرء خطورة المجرم الشاذ ، هذا الأسلوب هو العلاج والتهديب ، وهو يقتضى وقتا طويلا أو على الأقل غير محدد مقدما ، وهو يقتضى كذلك عناية طبية وتربوية من نوع خاص ، ولكن التشريع الحالى يجعله عقوبة الشاذ قصيرة المدة لا يوفر هذا الوقت ، وبجعله العقوبة عادية لا يوفر هذه العناية . بل ان عيوب هذا التنظيم تذهب الى ما هو أبعد من ذلك فالمجرم الشاذ يحتاج الى العلاج والرعاية ويضار بالأساليب العقابية العادية التى تنطوى على الحزم والصرامة ، اذ يغلب الا يتحملها وأن تؤدي الى الزيادة من المرض الذى يعانى منه والى جعل علاجه بعد ذلك عسيرا (٤) ، ويعنى ذلك ان هذا التنظيم يزيد من الخطورة

(١) Saleilles p. 61, Garraud t. I no. 324 p. 63 et suiv.

(٢) Saleilles p. 78.

(٣) Vienne : Rev. Penitenciaire et de dr. Pen. 1947 p. 832.

Chronique de defense sociale Rev. de Science crim. 1913 p. 595.

Germain : Science penitenciaire p. 208; Levasseur :

(٤) Delinquants Anormaux p. 5. Chronique de defense sociale, Rev. de Science crim. 1948 p. 595.

الاجرامية التى تنطوى عليها شخصية المجرم الشاذ ويعرض بذلك المجتمع لمزيد من الخطأ (١) ...

\* \* \*

ولا ريب ان مواجهة حالات الجنون الجزئى من أدق الأمور لاتصالها بعلوم النفس والاجرام والعقاب الى جانب فلسفة القانون ، وما ينبغى مراعاته فى حلول التشريع الوضعى من اعتبارات عملية . ومع ذلك فان الوصول الى حل معقول يوفق بين الاعتبارات الشائكة الكثيرة - بل المتضاربة فى كثير من عناصرها - أمر لا يبدو مستحيلا مهما كانت صعوبته .

ولأن حالات الجنون الجزئى تنتقص من حرية اختيار الجانى الى مدى أو الى آخر ، وتتطلب مواجهة علاجية مناسبة بمقدار ما تتطلب مواجهة عقابية ووقائية مناسبة فاننا نرى أنه مما قد يلتئم مع هذه المواجهة المتعددة الجوانب أن ينص تشريعنا العقابى على استبعاد عقوبتى الاعدام والاشغال الشاقة وجوبا بالنسبة لهؤلاء الجناة وان يكتفى بالنسبة لهم بعقوبتين فقط سالتين للحرية وهما السجن فى الجنايات ، والحبس فى الجنح ، بل قد تكفى بالنسبة لهم عقوبة واحدة سالبة للحرية ازاء الحاجة الى العناية بتصنيفهم تصنيفاً دقيقاً .

كما ينبغى أن تنص المحكمة فى حكمها - بعد التحقق من حالة المتهم ومن نقص ادراكه للأمور - على إخضاعه « لنظام المعاملة الخاصة » . وهذه المعاملة الخاصة ينبغى أن ينظم التشريع أحكامها ، وأن تتضمن اضعاف سلطات واسعة للجهات المشرفة على تنفيذ العقوبات فى تصنيف المحكوم عليهم بها طبقاً للاعتبارات التى يشير بها علما العقاب والنفس مع لزوم إخضاعهم لرعاية طبية مناسبة لحالة كل منهم .

أما عن مدة العقوبة فيلزم أن تبينها المحكمة فى حكمها ، وذلك كوسيلة لارضاء شعور العدالة ، اذ لا ينبغى أن يفوتنا أن هؤلاء الشواذ ليسوا مسلوبي الارادة تماما ، وانما ينبغى أن تخول الجهات المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويل المحكوم عليه من هذا الصنف من « المعاملة الخاصة » الى المعاملة العادية اذا شفى تماما من اختلاله العقلى قبل انتهاء مدة العقوبة . أما اذا لم يشف رغم انتهاء هذه المدة فيكون للجهة المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويله اجبارا الى مصحة عقلية أو نفسية يخضع فيها لرعاية نفسية كاملة بعيدة عن فكرة العقاب الى أن يحصل المريض على الشفاء الكامل .

وبمثل هذا الحل يمكن في تقديري التوفيق بين اعتبارات العدالة المجردة واعتبارات الرافة مع ارتباط هذه الاعتبارات وتلك برغبة علاجهم من جانب ، والاحتراز من خطرهم المحتمل على المجتمع من جانب آخر . ونجاحه يتوقف على حسن تعيين حالات الجنون الجزئي وتمييزها عن حالات الجنون الكامل ، وهذا أمر يرجع فيه الى نظام « الخبرة الاجبارية » او المفروضة امام المحاكم الجنائية المستندة الى الامام بحقائق علوم النفس والاجرام والعقاب ...

اما حالات الجنون الكامل فلا تثير نفس صعوبات حالات الجنون الجزئي ولا تتطلب عند الجرم بتوافرها - وبانتفاء المسؤولية الجنائية كلية - اكثر من أن يحكم بايداع المتهم المجنون في مصحة عقلية الى أن يتم شفاؤه من مرضه وهذا الايداع محض تدبير علاجي ووقائي مستقل تماما عن فكرة العقاب التي لا محل لها هنا .

\* \* \*

ويراعى أن نص المادة ٦٢ يترك للمحكمة تركا كليا حرية تقرير جنون المتهم أو عدم جنونه ، ومدى تأثير هذا الجنون في مدى ادراكه وفي مدى حريته في الاختيار وكذلك الشأن في كل مرض عصبي أو نفسي . فان وجدت المحكمة أن هذا أو ذلك يعدم الادراك - وبالتالي الاختيار - قضت ببراءته . وان وجدت أنه ينتقص منهما قضت عليه بعقوبة مخففة في نطاق الحدين الاقصى والادنى ، فاذا وجدت أن ذلك لا يسعها كان لها أن تطبق عليه نظام الظروف القضائية المخففة ( م ١٧ ع ) حسبما تقدره من حالته العقلية أو النفسية مسترشدة بأراء الاخصائيين العقلين والنفسيين ، ومراعية أن يكون تخفيف العقاب بالقدر المناسب الذي تقدره هي لنقص الادراك ، وبالتالي للقيود التي كانت تقيد الجاني في اختيار الطريق الذي سلكه .

هذا وقد ذهب قضاء قديم لمحكمة جنايات مصر الى أن العته الذي نص عليه القانون الموجب للعذر هو الجنون المعروف ، لا ضعف العقل أو اضطرابه في جزء منه دون غيره ، ولا محل للتفسير اللغوي أو الاصطلاحي ما دام لالفاظ القانون معان مقررمة معروفة ، ولا اعتبار لاقوال الطب في ذلك الا بما يطابق القانون ويوافقه (١) . كما قضى بأن الحمق والسفه لا يرفعان التكليف عن وصف به للفرق العظيم بينه وبين العته (٢) .

(١) في ١٨٩٨/٦/٢٨ مجلة الحقوق س ١٣ ص ١٩٨ .

(٢) في ١٨٩٨/١٢/١٤ مجلة القضاء س ٦ ص ٧٦ .

وذهب قضاء محكمة النقض الى أن المصاب بالحالة المرضية المعروفة باسم الشخصية السيكوباتية لا يعتبر في عرف القانون مجنوناً وأن صاحبها أن عد من الناحية العلمية مريضاً مرضاً نفسياً إلا أنه لا يعتبر في عرف القانون مصاباً بجنون أو عاهة في العقل مما يصح اعتباره فاقد الشعور أو الاختيار في عمله (١) .

هذا وقد عاملت محكمة الجنايات المتهم في هذه القضية الأخيرة بنظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) « لظروف الواقعة في مجموعها ، وأهمها ما تبين من سوء سلوك المجنى عليها » أى أنها لم تعط للحالة السيكوباتية إلا أثراً لا يكاد يذكر في التخفيف ، بينما أتجه القضاء الى غير ذلك في حالات أخرى حيث طبق بسبب توافر هذه الحالة وحدها نظام الظروف القضائية المخففة (٢) .

كما ذهب حكم لمحكمة النقض الى أن المرض العقلي الذى يوصف بأنه جنون أو عاهة عقلية هو ذلك الذى من شأنه أن يعدم الشعور والادراك ، أما سائر الأمراض والأحوال النفسية التى لا تفقد الشخص شعوره وإدراكه فلا تعد سبباً لانعدام المسؤولية (٣) .

#### موقف بعض الشرائع الأجنبية

هذا عن موقف التشريع والقضاء في مصر ، وهو موقف مشوب بالغموض والقصور على ما بيناه ، أما عن موقف الشرائع الأجنبية فهو بوجه عام متفاوت تفاوتاً كبيراً . وهى حتى وإن صممت على نفى المسؤولية الجنائية بالنسبة للمجنون الكلى إلا أنها تعتمد تفادى وضع حلول محددة لهذا الامتناع من ناحية أحواله وشروط . ومن ثم تباينت حلولها في شأن هذا الموضوع بحسب المدارس الطبية والنفسية التى وجهتها وهى متشعبة ، الى الحد الذى جعل بعضها ينفى عن جريمة المجنون ركنها الأدبى - كما هى الحال في التشريع المصرى - حين ينفى بعضها الآخر ركنها المادى - كما هى الحال في التشريع الألماني - حيث يرى الراى السائد أن جريمة المجنون لا تعد « عملاً جنائياً » لأن الإرادة الحرة لم تتعلق به .

بل أن حالات امتناع المسؤولية وشروطها أمر مختلف عليه بين الشرائع بقدر اختلافها في فهم معنى الجنون ، وبقدر مدى اعترافها بأثر

(١) نقض ١٩٥٤/٦/٣٠ قواعد النقض ج ١ رقم ٩ من ١٧٢ و ٦١/١١/٢٨ .

(٢) مثل حكم لمحكمة جنايات القاهرة صادر في سنة ١٩٤٨ (راجع الدكتور أكرم نشأت المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .

(٣) نقض ١٩٦٣/٣/٢٦ أحكام النقض س ١٤ رقم ٥٢ ص ٢٥٤ .

الامراض النفسية بوجه خاص في الشعور وفي الاختيار اذا كان ثمة اعتراف صريح فيها وهو أمر نادر .

ويعتبر التشريع الانجليزي من اكثر الشرائع تشددا مع الجاني بالنسبة لهذه الامراض الأخيرة . فهو لا يعترف بامتناع المسؤولية الا عند الجنون المطبق أو ما في حكمه فحسب ، وذلك عملا بقانون يرجع الى سنة ١٨٤٣ يسمى قانون ماكناتن *McNaghten's Law* يقضى بأن « الدفء بعدم المسؤولية للجنون لا يكون مقبولا الا اذا ثبت بوضوح ان المتهم كان وقت مقارفة الجريمة مصابا بسبب مرض في العقل بنقص في الادراك والتمييز بحيث لا يستطيع معرفة طبيعة العمل الذي اقترفه ولا كنهه . او اذا كان يعرف ذلك فانه لم يكن يعرف انه خطأ (١) » .

وقانون ماكناتن لا يفسح مجالا يذكر لامتناع المسؤولية أو لنقصها في حالة الاضطرابات النفسية المعترف بها ، ومن ذلك مثلا الظواهر العصبية القهرية *compulsions* التي يطلق عليها عادة وصف الدوافع القهرية *impulsions irresistibles* التي تنشأ عن الامراض النفسية السلطية . ومنها أيضا السرقة المرضية *cleptomanie* ونزعة الحريق المرضي *Pyromanie* ونزعة العرض المرضي *exhibitionnisme* والانحرافات الجنسية وهي قد تدفع الى ارتكاب جرائم شتى .

لكن ذلك لا ينفي أن بعض المحاكم في بريطانيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية اتجهت في بعض احكامها الحديثة الى الاعتراف بأن بعض الامراض النفسية كالشخصية السيكوباتية - كما سبق أن ذكرنا - وكالهستيريا لها اثرها في تخفيف المسؤولية الجنائية . ويحاول علماء التحليل النفسي بوجه عام دفع هذا التأثير قدما الى الامام ايمانا منهم - وقطعا على أساس من الصواب - بأن العدالة لا تستقيم تماما الا بالتسليم بدور متفاوتة في مداه لبعض الامراض النفسية في حرية الاختيار وبالتالي في توجيه السلوك الاجرامي . ويعتقد بعضهم بأن التحليل النفسي لبعض الجناة قد يكون أجدى لهم وللمجتمع من العقوبة .

---

(١) كان الشخص الذي سمي هذا القانون باسمه فريسة هذيان جملة يعتقد أنه ضحية للاضطهاد فحاول قتل سيد روبرت بيل الذي اعتبره مسئولاً عن اضطهاده لكنه أخطأه وقتل سكرتيره . وقد وضع هذا القانون بعد تبرئة القاتل المجنون وما أثارته التبرئة من موجة استياء أدت إلى مناقشات في مجلس اللوردات اشترك فيها بعض القضاة وانتهت بوضع هذا القانون الذي ينظر إليه الآن على أنه لا يمثل الاتجاهات العصرية المتقدمة في المسؤولية الجنائية بمقدار اتصالها بالأمراض النفسية والعمائم العقلية .

وفي هذا المعنى يقول العلامة النفساني شتيكل *Stekel* : « ان قاضي المستقبل لا يستطيع أن يؤدي واجبه على الوجه الاكمل الا اذا أصبح محللاً نفسياً (١) » . كما يقول الأستاذان فرانتز الكساندر *F. Alexander* وهو جو ستوب *H. Staub* ان « مهمة القضاء في نشر العدالة دون الاعتماد على علم النفس ضرب من المحال (٢) » ويقول الأستاذ المستشار محمد فتحي « ان الاجرام ظاهرة مرضية تخضع للعلاج بالوسائل العلمية في كثير من الاحيان أكثر من خضوعها لمجرد العقاب (٣) » .

ويقول نفس المؤلف أيضاً عن الأمراض النفسية واثرها في المسؤولية الجنائية : « تنص المادة ٦٢ ع على أنه لا عقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل ، اما لجنون أو عاهة في العقل » . فاذا نظر الى هذا النص نظرة سطحية وطبق القانون بشكله وحرفيته ، لا بروحه وحكمته لخرجت الأمراض النفسية اطلاقاً من موانع العقاب أو مخففاتة لان القانون لم يتعرض لذكرها صراحة في الباب المخصص لأسباب الاباحة وموانع العقاب . بل قصر ذلك على حالتين وهما الجنون والعاهة العقلية ، ويكون من نتيجة ذلك ان الشخص الذي يرتكب جريمة خلال نوبة يقظة نومية *Somnambulic fit* يعتبر بحسب التأويل الحرفي للقانون مسئولاً عن جريمته لأن هذه الحالة ليست مرضاً عقلياً ، بل مجرد حالة نفسية مرضية لا تخرج عن كونها نوبة هستيرية من طراز خاص تقوم على الظاهرة المعروفة باسم « انقسام الشخصية أو ازدواجها » . ومصدر العلة فيها هو ما يعانیه المريض في أعماق عقله الباطن من عقد نفسية مكبوتة شأنه في ذلك شأن المريض بالهستيريا التحويلية وغيرها من أنواع الأمراض الهستيرية الأخرى .

- 
- (١) في مؤلفه *Technique of Analytical Psychotherapy* ص ٤٠١ .  
 (٢) في مؤلفهما *The Criminal, The Judge and The Public* ص ١٨ .  
 (٣) في مقال له عن « الوسائل العلمية في معالجة الإجرام » في « القانون والاقتصاد » عددا سبتمبر وديسمبر سنة ١٩٥٤ . وراجع أيضاً عددي مارس ويونيه ١٩٥٦ من نفس المجلة عن « الفحص النفسي في القضايا الجنائية » كما يقرر أيضاً في مذكرة مؤرخة ١٩٥٧/٥/١٤ بوصفه مقرراً للجنة المباحث الجنائية بمجلس إدارة « المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية » أن « الأمراض النفسية وخاصة ما يرجع سببها الى ظاهرة الانفصال العقلي *mental dissociation* أثبت العلم بما لا يدع مجالاً للشك أنها في بعض الحالات قد تؤثر في ملكتي الشعور والاختيار أثرًا لا يقل عن أثر الأمراض العقلية أو عن فعل المخدر أن لم يفقه شدة أحيانا حيث ينعدم الشعور أو تفل الإرادة ، بدليل حوادث الانتحار المفاجئة التي ترجع الى عوامل نفسية بحث » .

فاذا ما فرض وعرضت على القضاء جريمة من هذا القبيل فاني لا يخامرني أدنى شك في أن القضاء سيجد لها مخرجا للاعفاء من العقاب بتأويل نص القانون تأويلا يتفق مع روحه وحكمته ، ولعل مما يسهل على القضاء مهمته في هذا المقام هو كون كلمة عقل التي ذكرت في الفقرة الثانية من المادة ٦٢ انما وردت على إطلاقها دون تحديد أو تعريف لدلولها فلم يتصد المشرع للذكر أى العقلين يرمى : الظاهر أم الباطن ؟ وللمشرع علمه في هذا لان حقيقة النفس البشرية واشتمالها على نوعين من مظاهر التفكير لم تنكشف لرجال العلم بوضوح الا من عهد قريب حينما قامت مدرسة التحليل النفسى بزعامة العلامة سيجموند فرويد تنادى بنظرية العقل الباطن ، وأثر هذا العقل الخطير في حياتنا الشعورية .

وليس هذا التقسيم بدعة في طبيعة الانسان فان له نظيرا في المجموع العصبى الذى يتألف من جهازين أحدهما ارادى والثانى لا ارادى ، كذلك كشف العلم الحديث عن أن العقل البشرى ينقسم بدوره الى عقليين أو جهازين للتفكير أحدهما ارادى ويسمى بالعقل الظاهر والثانى لا ارادى ويسمى بالعقل الباطن ، وأن العقل الباطن له اثره الخطير في حياتنا الشعورية وله أقوى سلطان في تفكيرنا الظاهري وفي توجيهنا في تصرفاتنا وأعمالنا الخارجية ، وقد يبلغ من سلطان العقل الباطن علينا في بعض حالات المرض النفسى درجة تفقد معها كل قطرة من حرية التصرف أو الاختيار (١) . . .

ولما كان المرض النفسى آفة من آفات العقل الباطن ولها اثرها الخطير في حياتنا الشعورية فلا معنى لحرمان المريض نفسيا من حكم الاعفاء المنصوص عليه في المادة ٦٢ اعفاء كلياً أو جزئياً تبعاً لحالة المرض شدة أو ضعفاً ومقدار تأثيره في ملكة الارادة أو حرية الاختيار ، ومما يلفت النظر في عبارة القانون التى تضمنت الاعفاء من العقاب قوله « لفقد الشعور أو لفقد الاختيار » ، وهو استدراك حكيم جعل النص ينطبق تمام الانطباق على الحالات النفسية التى يكون فيها المريض مالكا لشعوره ولكنه فاقد الاختيار كما هى الحال في الجرائم المرضية التى سبق ذكرها (٢) .

\* \* \*

وازاء هذه الاعتبارات كلها نجد أيضاً أن النصوص التشريعية قد

---

(١) راجع عن العقل الباطن « علم النفس الجنائى علما وعملا » للمستشار محمد فتحى ١٩٤٣ ص ٧٤ — ٩٥ ، ١٠٨ وما بعدها ، وما سبق في ص ٤١٢ — ٤١٣ عن هذا الموضوع .  
 (٢) عن مقال له بعنوان « الشخصية الهستيرية وأثرها في المسؤولية الجنائية » . مجلة « القانون والاقتصاد » عدد يونيه ١٩٥٩ ( عدد ٢ سنة ٢٩ ) ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .  
 ( م ٢٨ — التفسير والتخير )

تفاوتت فيها العبارات التي تشير الى الشذوذ المرضي . « وبعض التشريعات آثرت البساطة في التعبير : فاشتطت أن يفرض المرض الى نقص في الادراك وتعنى به التمييز ، أو الارادة وتعنى به حرية الاختيار ( المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالي ) . ولكن تشريعات أخرى استعملت تعبيرات مختلفة : فقانون العقوبات الالماني يشترط نقصان « أهلية ادراك عدم السماح بالفعل أو أهلية التصرف وفقا لهذا الادراك » ( م ٥١ فقرة ثانية ) وتقترب من هذه الصياغة عبارات الشارع السويسري ( م ١١ ) ومشروعى ليل وليفا سير ( م ٢ ) .

ولم يكتف قانون الدفاع الاجتماعي البلجيكي بنقصان أهلية المجرم الشاذ ، بل افترض أن المرض قد جعله غير أهل للتحكم في أفعاله ( م ١ ) ( ١ ) . وقد اشتطت أغلب التشريعات أن يكون الانقاص من التمييز أو الاختيار على نحو محسوس ، وهى بذلك تستبعد من نطاق الشذوذ الاجرامى حالات الانقاص اليسير منهما (٢) ... » .

واختطت تشريعات أخرى خطة مختلفة عندما نصت على اثر المرض العقلى في المسؤولية « فلم تجعله منصرفا الى المرض في ذاته وانما جعلته منصرفا الى تأثير المرض على القيمة القانونية للارادة ، فاشتطت أن يفرض على نحو محسوس الى الانقاص من التمييز أو حرية الاختيار : فالمادة ٥١ من قانون العقوبات الالماني اشتطت كون الأهلية لادراك عدم سماح القانون بالفعل أو للملاءمة بين هذا الادراك والسلوك قد انقصت على نحو محسوس (٣) نتيجة للحالة المرضية . وتطلبت المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالي في المرض أن يفرض الى حالة عقلية تنقص على نحو ملحوظ (٤) من أهلية الادراك أو الارادة » . واشتطت المادة ٣٦ من قانون العقوبات اليوناني في الانقاص من المسؤولية أن يكون أساسيا (٥) . وعلى الرغم من أن قانون العقوبات السويسري لم يتطلب في النقص الذي يصيب الملكات الذهنية أن يكون خطيرا فان القضاء السويسري قد استقر على تطلب الخطورة (٦) ...

incapable du contrôle de ses actions. (١)

(٢) عن كتاب « المجرمون الشواذ » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٤ ص ٥٥ .

erheblich vermindert. (٣)

acemare grandemente, (٤)

imputabilité essentiellement diminuée. (٥)

(٦) انظر المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩ .

## المبحث الثالث

### موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة

اختلفت الشرائع في نظرتها الى مسئولية السكران جنائيا عن تصرفاته ،  
الا انه يخرج - ابتداء - عن دائرة هذا الخلاف ثلاثة فروض :

**أولها :** حالة السكران بغير اختياره ، كالشخص الذى تناول المسكر وهو لا يعلم حقيقته فلما فقد وعيه ارتكب جريمة ما ، فهو لا يسأل جنائيا باجماع الآراء عن جريمة عمدية . ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت في حقه صدور رعونة أو خطأ كان أيهما سببا في تناوله المسكر . ولا يسأل عن أية جريمة اذا انتفى في حقه أى خطأ أو اهمال ، لانه حيث لا عمد ولا خطأ فلا مسئولية جنائية ، وعلى ذلك أجمعت الشرائع ، وعليه نصت المادة ٦٢ من تشريعنا .

**وثانيها :** حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، وعندما فقد وعيه ارتكب جريمة غير عمدية كان قاد سيارا فقتل انسانا ، فعندئذ يسأل باجماع الآراء أيضا عن جريمة القتل خطأ ، ولا يعفيه سكره من المسئولية ، بل قد يشدددها في بعض الشرائع .

**وثالثها :** حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، قاصدا من تناوله أن يكتسب قدرا من الشجاعة حتى يتمكن من ارتكاب جريمة معينة فكر فيها ودبرها وهو في كامل وعيه ، وعندئذ يسأل أيضا باجماع الآراء مسئولية كاملة عن جريمته العمدية ، لتوافر جميع العناصر المطلوبة للمسئولية وقت الاقدام على السكر الاختيارى : من ادراك وحرية اختيار وقصد جنائى .

انما الفرض محل الخلاف هو حالة الانسان الذى قد يقدم على شرب خمر بدافع من ادمان ، أو رغبة طارئة ، أو حب تقليد ، أو حب استطلاع ، فيفقد وعيه وعندما يفقده يصور له سكره أن يرتكب جريمة توصف في غير حالة السكر بأنها جريمة عمدية ، كأن يقتل انسانا ، أو يضره ، أو يرتكب جريمة خلقية عن غير ادراك وبالتالى عن غير قصد ... ومصدر الخلاف هنا هو أن مثل هذا الانسان الذى فقد ارادته قد فقد وعيه ، فكيف يحاسب كمن لم يفقدهما . وإذا قيل : اذا يفلت من الحساب ، لكان الرد ميسورا ، وهو كيف يفلت من الحساب من فقد وعيه بارادته عن طريق تعاطى الشراب اختيارا الى حد فقدان الشعور والادراك ؟

## - ٤٣٦ -

ومع التسليم بوجوب مساءلته جنائيا ، ينبغي البحث عن أساس واقعى لمساءلته غير متعارض مع قاصدة لزوم الإدراك والاختيار لكل مسئولية جنائية حسبما استقر عليها الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا بصفة أصلية فى الشرائع المختلفة . كما ينبغي تحديد مدى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة تناسب العقاب مع جسامة المسئولية .

هذا مع مراعاة أن حالة السكر - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « قد تفضى فى ذاتها وبمفردها الى الجريمة أحيانا . غير أنها لا تكون وحدها سببا للجريمة الا فى حالات تعد من جهة عرضية نادرة ، وتكون الجريمة الواقعة فيها من جهة أخرى طفيفة الجسامة لا تكشف عن خطورة . وإنما يظهر أثر الخمر على الأخص حين يكشف عن ميل إجرامى كامن أصلا فى تكوين المخمور . ففى حالة وجود هذا الميل الإجرامى يكفى قدر بسيط من الخمر فى سبيل ارتكاب جريمة شنيعة على جانب كبير من الخطورة . ودلت التجارب على أن المجرم العائد فى جرائم العنف والدم يكفى أن يتعاطى كمية خفيفة من الخمر كى يصبح متعسفا متحفزا للاعتداء أمام أهون الأسباب ، بل ملتصقا للشجار سببا حيث ينتفى أى داع له ، وقد يرتكب عندئذ أبشع الجرائم فى حق السلطة العامة أو فى حق الأفراد ويشعر أحيانا بتلذذ كبير فى رؤية مشاهد الدماء .

ذلك لانه من المعلوم أن الخمر يضاعف الرغبة فى الجريمة حين تتولد فى النفس ، ويبدد المخاوف الحائلة دون تنفيذها كالخشية من العقاب . أى أنه يساعد على انعقاد العزم وتغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، لا فى جرائم الأشخاص فحسب بل كذلك فى جرائم الأموال . فكثير من اللصوص والنشالين والنصابين يتعاطى الخمر عن قصد قبل أن يرتكب جريمته حتى تواتيه القدرة على أن يعزم ويصمم عليها ، وحتى تتوافر لديه حالة من الهدوء والطمأنينة تمكنه من احكام واجادة تنفيذها وتجعله أكثر شجاعة واقداما ...

ومن هذا يتضح أن اشد أنواع الأفراد خطورة على المجتمع ، ذلك النوع الذى يجمع بين الميل الإجرامى والميل الى تعاطى الخمر ، فيقبل باستمرار على تناول الخمر ويتيقظ فيه تبعا لذلك بدون انقطاع ميله الى الجريمة أيضا . وهكذا تصدر عنه سلسلة متصلة من الجرائم لا تقف عند حد الا اذا أسعف بعلاج ناجع يتناول فى الوقت ذاته كلا من ميله الى الجريمة وميله الى الخمر .

وأخيرا فان ادمان تعاطى الخمر بكثرة وافراط قد يفضى أحيانا الى الصنون وعندئذ اما أن يكون السكر ذا ميل إجرامى سابق فيزيد جنونه

من حدة هذا الميل ويضاعف خطورته ، واما الا يكون لديه من الاصل ميل الى الجريمة فيصبح جنونه مصدرا لها (١) « ...

وقد سكت اغلب الشرائع عن معالجة موضوع السكران سكرا اختياريا اذا ارتكب جريمة عمدية . والسائد فيها بوجه عام هو أن السكران باختباره يسأل من الجريمة العمدية اذا ثبت انه سكر خصيصا لارتكاب جريمته ، ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت انه لم يسكر خصيصا لارتكاب جريمة ما ، بل سكر لمجرد السكر ، كما هي الحال العادية . ومن هذه البلاد فرنسا والنمسا وبلجيكا وهولندا .

ويجعل التشريع الروسى من السكر ظلما مشددا اذا ثبت ان الجانى كان يقصد ارتكاب جريمة ، ومثله التشريع الايطالى ( م ٢/١٢ ) . ويقرر التشريع الالماني عقوبة خاصة للسكر الذى قد تعقبه جريمة ، غير عقوبة هذه الجريمة نفسها . اى انه يقرر للسكران مسئولية خاصة مستقلة عن مسئولية غير السكران لا يثار فيها بحث توافر العمد او انتفاؤه .

والسكر فى القانون الانجليزى لا ينفى مسئولية الجانى ، الا اذا كان قد تعاطى المسكر قهرا عنه او على غير علم منه . وينفى مسئوليته ولو تعاطاه اختيارا اذا كان حائلا دون توافر سوء القصد عنده *guilty mind* وقد يخفف مسئولية الجانى اذا ادى الى خطأ فى الواقع *mistake of fact* كما لو اعتدى السكران على غيره متوهما - بسبب سكره - انه يريد أن يبادره بالاعتداء عليه .

### موقف تشريعى المصرى

وقد عالج تشريعى المصرى السكر والغيوبة من زاوية واحدة لا تثير ترددا فى الراى هى زاوية السكر الاضطرابى ، الذى ينجم عن اكراه أو عن جهل ، فنصت المادة ٦٢ على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى وقت ارتكاب الفعل ... لغيوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة ايا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » . وهى نفس المادة التى عالجت فقدان الشعور أو الاختيار للجنون أو لعاهة فى العقل . وقد وردت هذه المادة لأول مرة فى تشريع سنة ١٩٠٤ ، دون تشريع سنة ١٨٨٣ . وقد تأثر الشارع فى صياغتها - بوجه خاص - بالمادة ٤٨ من القانون الايطالى القديم و ٨٥ من القانون الهندى ، هذا ولو أن حكمها مسلم به فى الشرائع كافة .

وقد ورد فى تعليقات الحقانية أن حكمها « لا ينحصر فى الغيوبة المتسببة عن تعاطى المواد الكحولية ( السكر ) بل ينصرف أيضا الى الغيوبة

(١) عن مؤلفه « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ص ٧٩ - ٨١ .

الناجمة عن المواد المخدرة المختلفة مثل الحشيش أو الأفيون . . . وجلى أنه ينبغي طبقا لهذا النص التمييز بين السكر الاضطرابى والسكر الاختيارى لكل منهما حكمه الخاص : -

### حكم السكر الاضطرابى

ويلزم لانطباق المادة ٦٢ هذه أن يكون الجانى قد تناول المادة المسكرة أو المخدرة قهرا عنه ، كما لو دسها له شخص فى طعامه أو شرابه من باب الانتقام أو الدعاية ، أو كما لو تناولها اختيارا ، لكن عن جهل منه بطبيعتها المخدرة أو المسكرة ، بأن اعتقد مثلا أنها شيء شائع مما يأكله الناس أو يشربونه لغرض السكر . ويلزم أن يثبت أنه فقد شعوره تماما حتى يعفى من المسؤولية تماما ، أما الفقد الجزئى فيصلح سببا لتخفيف العقوبة فى حدود السلطة التقديرية التى يملكها القاضى .

ويلاحظ الدكتور رمسيس بهنام على نص المادة ٦٢ أنه غير موفق فى الصياغة : « فهى تتحدث عن شخص فاقد الشعور والاختيار ، وتنسب اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . فكيف يتأتى له ارتكاب فعل ما وهو على شعور واختيار معدومين ؟ مثل هذا الشخص الذى يرتكب جريمة رغم أنه بلغ من الثمالة حد فقدان الشعور والاختيار كلية يقول عنه الأستاذ الايطالى بتاليني Battaglini أنه لم يسبق أن رآه أحد فى قفص الاتهام (١) .

والواقع أننا لا نتصور اتيان جريمة فى حالة فقدان تام للشعور والاختيار الا اذا كانت هذه الجريمة قولية فى صورة قذف مثلا ، اذ يمكن أن يتفوه النائم بالفاظ القذف رغم غيبوبته ورغم عدم انصراف ارادته الى التفوه بهذه اللفاظ . ويمكن كذلك أن يتم وقاع جنسى فى حالة فقدان كلى للشعور والاختيار . . . فان لم يكن الفعل من قبيل ما تقدم بأن كان ضربا أو جرحا أو قتلًا أو سرقة فان اتيانه من انسان ما ولو كان سكرانا يدل فى ذاته ولدائه على أن هذا الانسان كان عند اقتراف الفعل متمتعا - رغم سكره - بالشعور والاختيار . ومعنى ذلك أن جريمته يتحقق منها لا ركنها المادى وحده وانما ركنها النفسانى كذلك ، فتكون فعل السكران جسما ونفسا . ( ويستوى فى ذلك أن تكون الجريمة عمدية أم غير عمدية كقتل خطأ يرتكبه سائق سكران . . . والفروض أن ذلك النوع من الجريمة الدال على قيام الادراك والاختيار رغم حالة السكر يتوافر فيه الركن المعنوى حتى اذا كان السكر راجعا الى اخذ المسكر قهرا أو بدون علم . ويبدو أن العقاب ينتفى مع ذلك لا لانعدام الركن المعنوى

وانما لكون القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم سبب اعفاء من عقاب الجريمة الواقعة تحت تأثيره .

غاية الأمر اذا تبين أن السكر رغم ابقائه على الشعور والاختيار انقصهما ، وهذا يتوقف على ظروف كل حالة وحساسية كل شخص لمفعول الخمر وهي تختلف باختلاف الأفراد ، يصح أن يعتبر ذلك ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ، ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التي وقعت فيكون ذلك على العكس ظرفا مشددا لا مخففا ...

والواقع أن تأثير الخمر على نفسية محتسبها أمر يتوقف تحديده على الحقائق الواقعية وعلى علم وظائف الاعضاء . ولن يكون حكم القانون الجنائي في صدد شاربها شديدا اذا لم يدخل في تقديره تلك الحقائق الواقعية والعلمية (١) » .

\*\*\*

وهذا الرأي ينبغي أن يجتذب الانتباه في أكثر من موضع : فمن وجهة أولى لا يبدو أنه في محله من ناحية ما أسنده من عدم التوفيق في نص المادة ٦٢ عندما تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار وتنسب اليه في الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . ذلك لأن هذه المادة تتحدث عن الاسناد المادي الى السكران وهذا لا شبهة فيه ، أما الاسناد المعنوي فهو الذي يصح أن يثير أكثر من تساؤل والذي ينبغي النص على اية حال عن السكران الذي يأخذ المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه ، وهذه النقطة بالدات ليست محل نزاع من أحد .

ومن وجهة ثانية فان هذا الرأي يسلم بأن السكران يمكنه أن يرتكب جريمة قذف أو جريمة وقاع جنسي في حالة فقدان كلي للشعور والاختيار وينفى عنه امكان ارتكاب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة . وهذه تفرقة تحكمية لا نجد لها مبررا واضحا ، فكثيرا ما حدث في العمل أن عمد السكران - سواء باختياره أم بغير اختياره - الى ارتكاب جريمة من هذا النوع أو من ذلك حسبما تصوره له خيالاته وهي لا منطق لها ولا ضابط . بل لا أغالي عندما أقول أن العدد الأكبر من الجرائم التي تسند الى السكراني فاقدى الشعور والاختيار هي من جرائم الاعتداء على الأشخاص - أي من جرائم الضرب أو الجرح أو القتل ، بل يلاحظ اكسنر ودي توليو أن بعض السكراني يرتاح الى مشاهدة الدماء ، ولذا يقدم على ارتكاب

(١) عن مؤلفه في « النظرية العامة للقانون الجنائي » ١٩٦٥ ص ٨٢٢ - ٨٢٤ .

## جرائم العنف بلذة وارتياح (١) .

ومن وجهة ثالثة فان هذا الراى يقيم قرينة في غير محلها على أن الانسان عندما يقترب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة يكون متمتعا - رغم سكره - بالشعور والاختيار ، وذلك مع أن هذه القرينة قائمة على محض افتراض نظرى تدحضه السوابق العملية وحقائق علمى النفس والاجرام التى لا تعترف بمعيار للتمييز بين سكران وآخر الا من ناحية مدى تمتعه بشعوره واختياره ، ومدى خضوعه لتأثير الخمر ، بصرف النظر عن نوع الجريمة التى أقدم على اقترافها .

فهذا النوع أو ذلك لا يصلح للدلالة على تمتع الجانى بالشعور والاختيار أو عدم تمتعه رغم سكره . وبالتالي لا محل للقول في إية حالة بأن الركن المعنوى متوافر لدى السكران افتراضا فان القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم مانعا من موانع المسؤولية لا من موانع العقاب . أما السكر الاختيارى فقد تركه لحكم المبادئ العامة فلم يبت فيه برأى ، ولذا ذهب فيه الفقه كل مذهب ، مع أنه بحاجة في الواقع الى تنظيم تشريعى يوفق بين الاعتبارات المتعارضة على ما سيرد حالا .

أما ما قرره المؤلف من أن تأثير الخمر في الأشخاص يختلف باختلاف الافراد ويصح أن يعتبر السكر الاختيارى ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فهذا أمر نتفق معه فيه .

كما نتفق معه أيضا فيما يقرره من أن الخمر « توظف في نفسية شاربها غرائزه الأساسية الأصلية وتنسوم لديه غرائزه الثانوية السامية ان كان له من التربية والصقل نصيب . فان لم يكن لنفسه نصيب من التربية أى كان حظها من الغرائز الثانوية السامية معدوما فان انحساره الى الجريمة واقع بدون حاجة الى الخمر ، ويقع من باب أولى اذا احتسى ولو قدرا ضئيلا منها .

أما ان كان نصيب نفسه من الغرائز الثانوية السامية قائما ، وكان في الوقت ذاته متعادلا مع غرائزه الأساسية الأصلية المتوافرة في كل انسان ، فان من شأن الخمر أن تيسر انقطاع هذا التعادل بين نوعى الغرائز وان تسهل بالتالى طغيان الغرائز الأصلية على الغرائز الثانوية المهذبة ،

---

Exner : Criminologia (Trad. it. 1953) P. 216, (١)

Di Tullio : principi di criminologia clinica (1960) P. 89.

وراجع المذكور مأمون محمد سلامة المرجع السابق ص ٢٤٨ .

فالمانع من الجريمة سواء أكان هو الخشية من العقاب أو كان الضمير الصالح الناتج من التربية ، يبدأ في الفوص والاختفاء ، فتطفو على السطح الفرائز الأساسية وتظهر في الميدان بمفردها بغير ما قناع أو حجاب ، ومن ثم يطفى الدافع الى الجريمة على المانع منها . فالخمر على هذا النحو تبدد البقية الباقية من القوة النفسية الحائلة دون وقوع الجرائم . ما لم يكن نصيب شاربها من الفرائز الثانوية السامية قويا راسخا في تكوين شخصيته بحيث لا يخشى أن ينام ولا أن تطفئ عليه الفرائز الأصلية حتى مع احتساء الخمر ... (١) » .

هذا وقد تكون الغيبوبة الاضطرابية ناشئة عن تنويم مغناطيسي . ومن المتصور علميا أن يقدم النائم على مقارفة جريمة بايحاء من النائم ، فإذا ثبت أن الأول كان سليب الاختيار تماما ، وأنه قارف جريمته بأمر الثاني وتحت تأثير سيطرته الكلية ، فالثاني هو المسؤول عنها دون الأول الذي لم يتعد دوره دور الأداة المنفذة . وهذه هي القاعدة أيضا في حالة الاكراه المادي إذا ثبت أن المكره كان سليب الإرادة عندما قارف جريمته ، فالمسئولية لا تقع على عاتقه ، بل على عاتق من أكرهه على ارتكابها .

وفي حالة الغائب والسكران على غير اختياره تقع المسئولية كذلك على عاتق من تسبب في غيبوته أو سكره . وتكون مسئولية هذا الأخير عن خطأ غير عمدى إذا انتفى العمد ، وعن جريمة عمدية إذا توافر العمد (٢) . أما نفس الغائب فلا يسأل إلا إذا تبين أنه قد صدر منه أى خطأ أو عدم احتياط ، كما إذا أندفع في شرب السائل الذى شربه برعونة وبلا مبرر نبول ، ويغير أن يتحقق من ماهيته ، وعندئذ فقط قد يسأل بدوره عن طئه غير العمدى ، وبحسب مدى جسامة نتيجة هذا الخطأ .

### حكم السكر الاختياري

هذا وقد سكت قانوننا عن حكم السكر الاختياري ، فما الحكم إذا تكب السكران باختياره جريمة عمدية كالقتل أو الضرب أو هتك لمعرض أو الفعل الفاضح العلنى ؟

يذهب جانب قوى من الراى في فرنسا الى أن الجانى ينبغي أن يسأل في هذه الحالة الأخيرة بوصفه مرتكبا جريمة غير عمدية ، وقعت منه عن

---

(١) عن المرجع السابق ص ٨٢٤ - ٨٢٥ . وراجع أيضا عن تأثير السكر في الجريمة والمسئولية الدكتور يسرائور على والدكتور أمال عبد الرحيم عثمان « علم الإجرام وعلم العقاب » المرجع السابق ص ٢١٩ - ٢٢٤ .  
(٢) ولو أن هذا فرض متعذر تحققة عملا .

خطأ ورعونة يتمثلان في الاندفاع في تناول المسكر الى الحد الذي أفقده ملكة التمييز والاختيار ولا يمكن أن يسأل عن جريمة عمدية ، لأن القصد الجنائي لا يتوافر أبدا فيمن يفقد وعيه ، فيستحيل عليه الاحاطة بأركان الواقعة الجنائية (١) . وتطبيقا لهذا الرأي اذا كانت الجريمة التي وقعت من السكران باختياره لا يمكن أن تكون الا عمدية - كما في السرقة وهتك العرض فلا يمكن وقوعها قانونا عند توافر مجرد الخطأ أو الإهمال - فان السكران ينبغي أن يفلت كلية من المسؤولية الجنائية .

الا أن محكمة النقض الفرنسية ذهبت في عدة أحكام الى القول بمسائلة الجاني في حالة السكر الاختياري عن جريمته العمدية مسائلة كاملة ، على أساس توافر القصد الاحتمالي عنده ، اذ كان عليه أن يتوقع عند التمدد في الشراب أنه قد يفقد وعيه ويقترب جريمة ما (٢) .

وهذا الحل منتقد من جمهور الشراح الفرنسيين الذي يرى أن أحوال القصد الاحتمالي تعد اقرب الى الخطأ بتبصر أو الإهمال الواحي منها الى العمد . وأن قاعدة التفسير الضيق لنصوص القانون الجنائي تتعارض معه . ثم ان القصد الجنائي الاحتمالي يتطلب لدى الجاني قبولا سابقا للنتيجة المعاقب عليها ، أو بالاقل توقعا لها ، حين قد يبين من ظروف الواقعة أن جريمة السكران لم تكن مقبولة منه ولا متوقعة قبل أن يروح في غيبوبة السكر . أما بعد اذ راح في الغيبوبة فليس لديه أى قصد مباشر ولا غير مباشر .

هذا وقد صدر هناك قانون في ٢٣ أغسطس سنة ١٩٤٠ نص في مادته الثالثة على أنه لا يجوز تطبيق نظام الظروف القضائية المخففة على السكران ، ولكن هذا القيد سرعان ما ألغى بقانون صادر في ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٤١ ، لأنه اعتبر هناك مفرطا في القسوة على السكران .

أما في مصر فان الرأي السائد فقها هو أن السكران سكر اختياري يخضع لنفس المسؤولية التي يخضع لها غير السكران ، وذلك لأن المادة ٦٢ عندما أخضعت السكر الاضطرابي لحكم خاص أخضعت السكر

---

(١) راجع جروج ١ فقرة ٣٣٥ ص ٦٦٤ وفيـدال وماينول ج ١ فقرة ١٧٣ ص ٣٢٦ ودونديه دى فابر الموجز فقرة ٢٤٣ ص ٩٣ وبوزا فقرة ٢٤١ وستيفانى وليفايسر فقرة ٣١٦ ص ٢٣٩ .

(٢) مثلا نقض فرنسي في ١/٦/١٨٤٣ سيري ١٨٤٣ - ١ - ٨٤٤ و ١٧/١٠/١٨٨٩  
النشرة الجنائية رقم ٣١٠ و ١/٢٩/١٩٢٢ سيري ١٩٢٢ - ١ - ١٨٥ .

الاختبارى - بمفهوم المخالفة - للقواعد العامة (١) . هذا وان كان من الشراح من يرى أن الأصح في هذا الشأن هو أن الجانى لا يسأل في صورة السكر الاختيارى الا على أساس الإهمال أو عدم الاحتياط ، اسوة بالرأى السائد في فرنسا ، واستنادا الى نفس اسانيد . ولان الجانى لا يسأل عن النتائج الاحتمالية لعمله بغير أن يقصدها فعلا الا اذا وجد نص صريح يحمله تبعثها ، ويكون ذلك تبعا لقصد جنائى أصيل (٢) .

واستقرت محكمة النقض عندنا على أن السكران سكرًا اختياريًا يسأل مسئولية كاملة عن جريمته العمدية أو غير العمدية بحسب الأحوال . فهى تقرر في جميع أحكامها أن القانون يجرى على السكران باختباره حكم المدرك التام الإدراك (٣) . مما ينبئ عليه وجوب القول بإمكان توافر القصد الجنائى لديه في الجرائم العمدية ، وتوافر الخطأ والإهمال في الجرائم غير العمدية .

#### رأى خاص لمحكمة النقض في مسئولية السكران عن القتل العمد

وانما ذهبت محكمة النقض مع ذلك الى تخفيف صرامة هذا القضاء في شأن القتل العمد فذهبت منذ سنة ١٩٤٦ الى القول بأن السكران متى كان فاقد الشعور أو الاختيار في عمله لا يصح أن يقال عنه أنه كانت لديه نية القتل ، وذلك سواء أكان قد أخذ المسكر بعلمه ورضاه ، أم كان قد أخذه قهرا عنه أو على غير علم منه ما دام المسكر قد أفقده شعوره واختياره . ومثل هذا الشخص لا تصح معاقبته على القتل العمد الا اذا كان قد انتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته .

« فالمادة ٦٢ لا تنطبق على حالة الجرائم التى يجب توافر فيها قصد جنائى خاص لدى المتهم اذ لا يتصور في هذه الحالة اكتفاء الشارع في ثبوت هذا القصد باعتبارات وافتراضات قانونية فان القصد الجنائى باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع » (٤) .

- 
- (١) راجع مثلا الأساتذة جرائعولان ج ٢ رقم ١١٠٥ وشيرون وعلى بدوى م ٦٢  
فقرة ٢٣ والقللى في المسئولية الجنائية ص ٣٩٥ والموسوعة الجنائية ج ١ فقرة ٥١ .  
(٢) الدكتور السعيد المرجع السابق ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .  
(٣) راجع مثلا نقض ١٩٤٠/٢/١٢ والقواعد الجنائية ج ٥ رقم ٦٠ و ١٩٥٠/٦/١٢  
أحكام النقض س ٢٤٦ ص ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢ .  
(٤) نقض ١٩٤٦/٥/١٣ القواعد القانونية ج ٧ رقم ١٥٣ ص ١٤٠ ، وقد تأيد  
بأحكام أخرى لاحقة منها حكم في ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤  
و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢ .

وهذا القضاء من محكمة النقض يبدو - رغم اصرارها عليه - مضطربا مترددا . فهو يقرر في صدره أن السكران باختياره تجب معاقبته على القتل العمد ، اذا كان انتوى القتل ثم اخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته ، فلا يصح أن تكون الواقعة - فيما عدا هذه الحالة - قتلا عمدا بالنسبة له ، بل فحسب ضربا افضى الى الموت . لكنه يذهب بعد ذلك مباشرة الى أن الشارع لا يكتفى في شأن السكران باعتبارات وافتراضات قانونية ، لأن القصد الجنائي باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع .

وبمفهوم المخالفة من هذه العبارة أنه اذا كان ثبوت القصد الخاص لدى السكران باختياره بناء على حقيقة الواقع فلا مانع من أن تعد الواقعة قتلا عمدا . وقصد القتل يثبت دائما - بالنسبة للسكران وغيره - على حقيقة الواقع لا على الاعتبارات والافتراضات القانونية ، فأى فارق تبقى اذا بين السكران وغير السكران ؟ (١) .

ثم بقيت مشكلة أخرى قد تثار بمناسبة هذا القضاء ، هي ما حكم مسئولية السكران باختياره اذا ارتكب جريمة سرقة مثلا ، وقيل أن القصد الخاص لا يتصور توافره لدى السكران أصلا ، فهل يفلت من العقاب كلية ؟ .. هذا ما يقول به الفقه السائد في فرنسا ، اذا لا توجد سرقة باهمال ، ولكن هل يتفق هذا الحل مع الرأي السائد في بلادنا من أن السكران باختياره يسأل بحسب الأصل مسئولية تامة عن جميع الجرائم العمدية ؟ .. والذي تؤدي اليه المادة ٦٢ بمفهوم المخالفة من القاعدة التي قررت بالنسبة للسكران قهرا عنه أو على غير علم منه ؟ هذه هي المشكلة التي تنتظر حلا تشريعا لها .

وهذا الحل نسلم بأنه ليس من اليسر في شيء . فمعاملة السكران - وقد فقد وعيه وبالتالي اختياره - على قدم المساواة مع من لم يفقدهما فيها قسوة قد لا يقبلها البعض ، ولم تقبلها محكمتنا العليا عندما كيفت جناية القتل التي قد يرتكبها السكران بأنها جرح مفض الى الموت ، وهو تكييف لا يخلو من تعمل كما رأينا ، ومن تحايل على النصوص . كما أن مساءلة السكران - دائما وفي كل حال - على أساس الخطأ غير العمدى - وعلى النحو الذي يراه الفقه الفرنسي السائد - قد لا يخلو من تفريط في حق الهيئة الاجتماعية . لذا يبدو أنه يحسن تقرير مسئولية خاصة

---

(١) راجع في تفصيل هذا الموضوع مؤلفنا في « مبادئ القسم العام من التشريع العقابي »

للسكران باختياره تكون مستقلة في طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران (١) .

## المبحث الرابع

### موقف الأحداث الجانحين من حرية الإرادة

يعد صغر السن الى مرحلة معينة سببا لامتناع المسؤولية في الشرائع جميعها ، كما يعد بعد هذه المرحلة سببا لمسئولية مخففة ، مقتضيا في غالب الأحيان توقيع تدابير تهذيبية من نوع خاص ، ليست لها وظيفة العقوبة التي توقع على البالغين من الجناة . وتتفاوت الشرائع في معاملتها للأحداث من ناحية مبدأ المسؤولية وتطورها ونوعها ، ومن ناحية أنواع التدابير الواجب اتخاذها ازاءهم .

ففي انجلترا لا مسئولية على الصغير حتى السابعة من عمره . ومن السابعة الى الرابعة عشرة يفترض فيه انتفاء التمييز بقرينة يجوز نفيها ، ومن الرابعة عشرة يعامل كالبالغ ، ولكن يرسل الى الاصلاحية بحيث لا تطول اقامته فيها الى ما بعد التاسعة عشرة من عمره . وللمحكمة أن ترسل الحدث من السادسة عشرة الى الحادية والعشرين الى معهد Borstal لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث ، وذلك بدلا من الحبس . هذا وقد أجاز تشريع صادر في سنة ١٩٤٨ ارسال الحدث الذي يبلغ الحادية عشرة من عمره والمحتاج الى عقوبة قصيرة المدة وقاسية الى مركز خاص للاعتقال لمدة لا تتجاوز ستة شهور .

وفي ألمانيا لا يسأل الصغير جنائيا حتى الثانية عشرة من عمره ، ومن الثانية عشرة تتوقف مسئوليته على مقدار ما يثبت توافره لديه من التمييز الذي يلزمه كيما يتبين ما في فعله من جريمة . ولا تزيد الإقامة في المعاهد الاصلاحية عن سن العشرين .

وفي هولندا كان يوجد مقياس لسن التمييز الجنائي هو عشرة سنين الفى في سنة ١٩٠٥ ، وأصبحت سن الرشد هي الثامنة عشرة . فلا يحكم بآية عقوبة جنائية قبل بلوغها ، ولكن للقاضي الخيار بين بعض تدابير الاصلاح

---

(١) كما أنه من الجائز أن ينص التشريع مثلا على الزول بعقوبة السكران — باختياره وبغير قصد ارتكاب الجريمة — درجة واحدة — وجوبا — أو درجتين متى ثبت أنه كان فاقد الوعي تماما وقت ارتكاب الجريمة مع النص على اقتراض العمد عنده افتراضا في الجرائم العمدية وهذا التخفيف يسرى على الجنائيات دون الجنح ، كما هي القاعدة في نظام الظروف القضائية المخففة .

مثل الحكم مع وقف التنفيذ أو الإرسال إلى الإصلاحية أو الغرامة أو التوبيخ . ويجوز للقاضي أن يأمر بإطالة حبس الخطرين إلى ما بعد بلوغ سن الرشد ، وللإدارة وقف تنفيذ هذا الحكم إذا زالت مبرراته .

وفي سويسرا تقسم الحوادث إلى ثلاثة مراحل : الأولى إلى الرابعة عشرة ، لا توقع فيها أية عقوبة ، بل تدابير تربوية تتوقف على حالة الصغير وسبب جناحه ، والثانية من الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة ، وفي هذه المرحلة أيضا لا توقع عقوبة ، بل تدابير تربوية تنفذ في معاهد غير تلك التي تنفذ فيها تدابير المرحلة السابقة . كما أن القاضي هو الذي يأمر فيها بالتدبير اللازم ، أما المرحلة السابقة فهي تخضع لتقدير جهة الإدارة . والمرحلة الثالثة من الثامنة عشرة إلى العشرين تخفف فيها العقوبات العادية ، كما يفصل فيها في المعاملة بين هؤلاء الجناة وبين غيرهم من الكبار .

وفي فرنسا تطورت مسئولية الأحداث كثيرا ، ويحكمها حاليا تشريع صادر في ٢ فبراير سنة ١٩٤٥ ، وبمقتضى المادة الثانية منه يفترض في جميع الأحداث إلى سن الثامنة عشرة عدم المسئولية الجنائية ، بقرينة لا تقبل إثبات العكس حتى سن الثالثة عشرة ، فلا يحكم على الحدث بعقوبة جنائية مهما كانت جسامة فعله ، لكن يخضع - فحسب - لأحد تدابير ثلاثة وهي الملاحظة ، أو المساعدة ، أو التهذيب ، surveillance, assistance, education . أما من بعد الثالثة عشرة إلى سن الثامنة عشرة فإن قرينة عدم المسئولية لا تكون مطلقة ، وفي نفس الوقت لا يجوز الحكم على الحدث بأحد التدابير التهذيبية ، إلا أن للقاضي سلطة الحكم على الحدث بعقوبة جنائية إذا ظهر أن في ظروف الجريمة وشخصية الجاني ما يستلزمها ( م ٢ ) .

والملاحظ هناك أن نسبة الأحداث الذين يحكم عليهم سنويا بالعقوبات الجنائية ، لا بتدابير تهذيبية ، ممن تجاوزوا الثالثة عشرة من عمرهم إلى الثامنة عشرة ، تبلغ حوالى عشر المحكوم عليهم بتدابير تهذيبية : أى أن القضاة يفضلون الحكم بهذه الأخيرة دون غيرها في تسعة أعشار الحالات .

أما الأحداث الجانحون في التشريع المصرى فينظم وضعهم حاليا القانون رقم ٣١ لسنة ١٩٧٤ ، وتعنيها منه في المقام الحالى المواد ١ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ١٥ ونصها كالآتى : -

م ١ : « يقصد بالحدث في حكم هذا القانون من لم تجاوز سنه ثمانى عشرة سنة ميلادية كاملة وقت ارتكاب الجريمة أو عند وجوده في إحدى حالات التعرض للانحراف » .

م ٣ : « تتوافر الخطورة الاجتماعية للحدث الذى تقل سنه عن السابعة اذا تعرض للانحراف فى الحالات المحددة فى المادة السابقة ، أو اذا صدرت منه واقعة تعد جناية أو جنحة » .

م ٤ : « يعتبر الحدث ذا خطورة اجتماعية اذا كان مصابا بمرض عقلى أو نفسى أو ضعف عقلى ، واثبتت الملاحظة وفقا للإجراءات والأوضاع المبينة فى القانون أنه فاقد كليا أو جزئيا القدرة على الإدراك أو الاختيار بحيث يخشى منه على سلامته أو سلامة الغير . وفى هذه الحالة يودع احدى المستشفيات المتخصصة وفقا للإجراءات التى ينظمها القانون » .

م ٧ : « فيما عدا المصادرة وإغلاق المحل ، لا يجوز أن يحكم على الحدث الذى لا تجاوز سنه خمس عشرة سنة ويرتكب جريمة اية عقوبة أو تدبير مما نص عليه فى قانون العقوبات ، وإنما يحكم عليه بأحد التدابير الآتية :

- ١ - التوبيخ . ٢ - التسليم . ٣ - الإلحاق بالتدريب المهنى .
- ٤ - الإلزام بواجبات معينة . ٥ - الاختبار القضائى .
- ٦ - الإيداع فى احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية .
- ٧ - الإيداع فى احدى المستشفيات المتخصصة » .

م ١٥ : « اذا ارتكب الحدث الذى تزيد سنه على خمس عشرة سنة ولا تجاوز ثمانى عشرة سنة جريمة عقوبتها الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة يحكم عليه بالسجن مدة لا تقل عن عشر سنوات . واذا كانت العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة يحكم بالسجن .

واذا كانت الجناية عقوبتها الأشغال الشاقة المؤقتة أو السجن تبذل هذه العقوبة بعقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ، واذا كانت عقوبتها السجن تبذل العقوبة بالحبس مدة لا تقل عن ثلاثة أشهر ، وفى جميع الأحوال لا تزيد على ثلث الحد الأقصى للعقوبة المقررة للجريمة . ويجوز للمحكمة بدلا من الحكم على الحدث بأحدى هذه العقوبات أن تحكم بإيداعه احدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية مدة لا تقل عن سنة طبقا لأحكام هذا القانون .

أما اذا ارتكب الحدث جنحة يجوز الحكم فيها بالحبس للمحكمة بدلا من الحكم بالعقوبة المقررة لها أن تحكم عليه بأحد التدبيرين الخامس أو السادس المنصوص عليهما فى المادة ٧ من هذا القانون » .

#### عن جناح الأحداث بوجه عام

فالشارع المصرى اذن يعتبر الحدث الذى تقل سنه عن السابعة غير

مسئول جنائيا ، اما بعد ذلك فتتدرج مسؤوليته نحو الشدة من مرحلة الى أخرى حتى يصل الى سن الاهلية الجنائية الكاملة في الثامنة عشرة من عمره . وفي المرحلة الاولى لا يكاد يتباين موقف الشرائع تبائنا يذكر ، اذ لا يتصور أن يوجد تشريع يعتبر الحدث خاضعا للمسئولية الجنائية قبل سن السابعة ، حتى وان اعتبره ذا خطورة جنائية أحيانا .

فالطفل لا يمكنه أن يميز في هذه السن بين الصواب والخطأ ناهيك بتمييز الأفعال المعاقب عليها عن الأفعال غير المعاقب عليها . « فان ما يعتبره المجتمع جريمة قد يكون شيئا في طبيعة الفرد ذاته - كما يقرر الدكتور أحمد محمد خليفة - وان من يلاحظ الصغار يجد بينهم القتل والسرقة بالاكراه وأعمال جنسية مكشوفة لو وقعت من الكبار لعدت جرائم . والطفل يأتي هذه الأفعال استجابة لنزعاته على علاقتها دون مقاومة أو صبر بينما يتعلم كلما تقدم في طريق النضوج الاجتماعي أن يقاوم هذه النزعات وأن يصبر على تحقيقها . ومن ثم فان السلوك الاجرامى قد يكون أحيانا مشبها بالسلوك الطفلى في كونه سلوكا فجيا ينقصه النضوج .

فالطفل في البداية مخلوق لاجتماعى يسعى الى تحقيق مآربه الفريية بغير اعتبار للعالم المحيط به . وهذا السلوك الطبيعى فى الطفل يعد شاذا بالنسبة للكبار . والتربية هى رفع الطفل من ذلك المستوى الى المستوى الذى يحفل بالحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الوليد يجلب معه أثارا من التجارب المتراكمة لاسلافه فى الحياة الاجتماعية فان هذه المواهب ليست كافية لكى ينسجم مع الجماعة وانما يلزم أن تكتمل هذه المقدرة الأصلية بالتدريب والتثقيف .

فالتربية وسيلة لجلاء واستكمال الامكانيات القائمة وان كان نجاحها رهينا بمدى هذه الامكانيات فى طبيعة الفرد . فليست التربية أو التثقيف الاجتماعى ممكنا دائما ، فانه قد تعوقها عوامل أصيلة بالفرد تعترض نجاحها كالضعف العقلى واعتلال الشخصية الى حد تستعصى معه كل محاولة للتقويم ...

والطفل فى الأشهر الاولى لا يعرف الخطأ من الصواب ، ويحكم على الأشياء على أساس قانون اللذة والألم . فاللذة هى التى تدفعه الى الأقدام والألم هو الذى يدفعه الى الاحجام دون أى اعتبار آخر . ولكن التربية لا تتبع هذه الخطوط وقد ترى أن تحرم الطفل من لذة أو تحمله المألى لكون تصرفه متفقا مع الأصول الاجتماعية ، ومن ثم تلجأ الى استغلال نزعة التقليد والمحاكاة لدى الطفل الا أن الطفل لا يستجيب الى هذه النزعة دائما فهو ، مثلا ، قد لا يعنى بنظافته ولو ضرب له المثل مرارا . ولذلك

كان لابد من أن تقوم علاقة بين الطفل وأمه أو الطفل وإبيه تؤهله وتشجعه على قبول تعاليمهما ، هذه العلاقة هي الحب والذي ينبثق منه حرص الطفل على إرضاء أمه بالاستماع الى تعاليمها احتفاظاً بحبها ...

حتى اذا بلغ الطفل الخامسة لم يعد ما يدفعه الى الطاعة هو الحب فحسب بل نوع من الاندماج مع الوالد من الجنس نفسه هدفه الرغبة في التشبه به (١) . فاذا جاءت المراهقة ظهرت نزعة الطفل الى التحلل من سلطان الوالدين . ونتيجة هذه الفترة هل هي توطيد احترام السلطان في نفس الفرد أو توريثه الشعور بالظلم والاضطهاد والثورة على السلطان ، تعتمد على شخصية الوالدين وحكمتها ومدى تفهمها لنفسية الطفل .

والروادع والأوامر والتعاليم التي تتكون منها التربية تثير في نفس الطفل نزاعاً ينتهي اما بقبولها وتمثلها في نفسه بالتدريج حتى تصبح شيئاً نابعاً من الداخل *internalisation* ، واما برفضها وعدم الاعتداد بها . والواقع أن قبول أو رفض هذه التعاليم يعتمد الى حد كبير على الجو الوجداني المحيط بالتربية ، اذ المهم أن يرضى الطفل بهذه التعاليم لا أن يمثل بها صاغراً من خوف أو حرج . وهذا يستدعي أن لا تلقى الأوامر باردة أو صارمة بل في قالب من العاطفة يفرى الطفل بقبولها ومن ثم فلاغنى للتربية من الجو الوجداني الذي يقوم بدور « تشجيع » الروادع والأوامر التربوية ... » .

ثم يضيف المؤلف قائلا « وكلما كان الطفل قادراً وحراً في توجيه طاقته الحيوية كانت شخصيته الظاهرة *Persona* أقرب الى حقيقته . وكلما كان حراً وآمناً في التعبير عن نفسه ، كان أقل احتياجاً الى اخفاء نفسه بقناع من شخصية زائفة لا تمثل الواقع .

والواقع أن الخوف من العقاب والخوف من فقدان الحب - وهو في ذاته عقاب - هما عاملا التربية ، ويظللان بالنسبة للكبار فيما بعد المنظمين الرئيسيين لحركة النزعات (٢) .

وامتزاج الخوف والحب هو ما يولد الاحترام وهو - على ما يرى بوفيه *Bovet* أساس الخلق ، فالشعور الخلقى عند الكبار ناشئ في بعضه من مشاعر حب وخوف في الصغر ازاء الكبار تؤدي الى غرس الاحترام الذي يبعث على الطاعة والثقة .

(١) فريد لوسر « جناح الأحداث في نظر التحليل النفسي » ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) الكساندر وستاوب « الجرم وقضاته » ص ٢١ .

( م ٢٩ - التسيير والتخيير )

## Defective Discipline وقد تبين لبرت من أبحاثه أن التربية الخاطئة

هى أهم العوامل البيئية صلة بالجريمة ، وأنها توجد بين المجرمين بنسبة تبلغ خمسة اضعاف نسبة وجودها بين غير المجرمين . ويشمل تعبير « التربية الخاطئة » فى نظر بورت أن لا تكون هناك تربية على الإطلاق أو أن تكون متسمة بالعنف والقسوة أو متسمة باللين الشديد والتهاون ، أو - وهو فى نظره أسوأ أنواع التربية - أن تكون متراوحة بين القسوة والضعف بحيث يجد الطفل أحيانا تسامحا وتفاضيا ، ثم يجد بالنسبة للأمر نفسه أحيانا أخرى غضبا وسخطا مما يورثه الحيرة والمعجز عن فهم ما يراد منه (١) . كما تبين من بحوث شلدون واليانور جلوك قيام الصلة بين أسلوب التربية المنزلية ووسائلها من ناحية والسلوك الإجرامى من ناحية أخرى « ... (٢)

\* \* \*

ويتحدث الدكتور رمسيس بهنام عن مصادر جناح الأحداث قائلا : « تتكون الشخصية الانسانية من جملة طبقات بعضها فوق بعض منها ما هو راسخ لرجوعه الى الماضى البعيد بل الى ما قبل التاريخ ويراد به الطبقات البدائية المكونة من الفرائز الطبيعية الأصلية ، ومنها ما هو أقل ثباتا ورسوخا لكونه حديثا فى تكوينه ، ويراد به الطبقات المكونة من الأفكار والمشاعر السامية الناشئة من التطور والمتسمة بالطابع الخلقى الاجتماعى .

وان خط السير الذى يتخذه النمو العقلى والأدبى للطفل يكاد يمثل مختلف المراحل التى مر بها الجنس البشرى فى تطوره البطيء من أول العصور الى حين بلوغه عهد الرقى الفكرى والأدبى الذى يتمثل فى سن قواعد معينة للسلوك وفى نشأة القيم الخلقية (٣) .

(١) Cyril Burt : The Subnormal Mind. London 1944 P. 171.

(٢) عن « مقدمة فى دراسة السلوك الإجرامى » ص ١١٧ - ١٢٢ .

(٣) يلتزم هذا القول التثاميا واضحا مع النظرية المركبة عن العقل The Compound Mind والذى مقتضاها أن العقل الإنسانى مركب من عدة مراحل متتابعة معا. ولهذا النظرية الآن أنصار عديدون من بين علماء العلم الروحى الحديث Psychical Science نذكر منهم بوجه خاص الدكتور تشارلى دانبار برووس Charlie Dunbar Broad الأستاذ بكامبريدج فى مؤلفه عن « العقل ومكانه فى الطبيعة » Mind and its Place in Nature ( راجع طبعة ١٩٦٨ من ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٥١ . وللمزيد راجع « فصل الإنسان روح لاجسد » ج ٣ ص ٧١٨ - ٧٢١ ) .

كما يلتزم نفس هذا النظر مع القول بضرورة التمييز بين الوعيين الأدنى والأسمى ، اللذين يمثلان شطرين متقابلين للعقل الباطن الذى يجب أن من ناحية أعماق أبعد كثيرا من الطفولة (مؤلفنا الآلف الإشارة إليه ج ٣ ص ٥٦٥ - ٨٤٢ راجع أيضا كتاب « الروح والحلود بين العلم والفلسفة » للأستاذ عبد العزيز جادو ١٩٧٠ ص ٨٩ - ٩٣ ) .

وكثيرا ما تفضي الفرائز الاصلية الدنيا حين تتخذ صورة منحرفة الى ارتكاب أفعال شاذة يكون معنى الشذوذ فيها انه لا يأتيها الفرد العسادي المتوسط من أفراد المجموع الذي وقعت فيه . وهذه ظاهرة ملموسة لا في العالم البشرى فحسب بل في عالم الحيوانات كذلك ؛ فكثيرا ما يرتكب بعض أفراد جنس حيواني معين أفعال سرقة واغتصاب بل أفعال قتل على أفراد آخرين من نفس الجنس ، مع أن المألوف بين غالبية العظمى المكونة من الأفراد العاديين فيه أن الكفاح الفريزي في سبيل البقاء لا يؤدي الى اتيان مثل تلك الأفعال ، ومن ثم يبدو بجلاء شذوذها .

يصدق هذا على الأحداث الصغار من البشر ، فكثيرا ما يرتكب أفراد منهم أفعالا شاذة اما أن تتخذ صورة جرائم منصوص على عقابها في القانون، واما صورة أفعال أخرى ان لم تبلغ جسامتها حد الجرائم يمكن مع ذلك ان تسمى « نظائر الجريمة » .

وقد لاحظ بحق العالم الإيطالي تانزي Tanzi ان الأطفال يخالجهم غالبا شعور مختلط بالحاجة الى العمل ، وتساورهم رغبة غامضة في المخاطرة ، ويغلب عليهم هيام شديد باللعب ، وأن الجريمة في بداية الطريق اليها ليست الا ضربا من اللعب ، بل انها أكثر الألعاب تلبية ، ولكنها اللعب المحرم المحظور ، وان كانت في مخيلة الصبي من قبيل لعب الكبار بل لعب الأبطال . وليس ذلك الميل الى التوثب والنشاط والحركة استثنائيا بين الأطفال وليس هو بالفاسد ولا بالخطر في ذاته ولكن منه تنبعث جرائم الأحداث ، حين يسوقون انفسهم الى قارعة الطريق العام مضطرين الى ذلك أو شبه مضطرين ، بفعل البؤس والحرمان من رقابة الأسرة اذ يشتغل جميع أفرادها خارج البيت ، أو يجتمعون راكدين في امكنة ضيقة خائفة يعوزها الهواء ، عندئذ يدفع بالأحداث الى الشوارع حب الاستطلاع ونهم لا يشبع ، يجذبهم الى الرفقاء ويجعل همهم منصبا على ايجاد السبل لتمضية الوقت .

يضاف الى ذلك أن الميل الى التنقل والمخاطرة عندهم يعززه حب التقليد وهو غريزة طبيعية فيهم ، فينشأ بينهم نوع من التضامن يضاعف اقدامهم ، وقد يصل بهم الى تكوين جماعة إجرامية تهدف الى المجازفة للكشف عن كل مجهول ومجابهة كل خطر ، فلكي لا يتحول هذا النشاط الى عادة أو حرفة ، أو يفقد طابعه الظاهري من البراءة واللاشعورية ليصير نشاطا إجراميا شعوريا ، يتعين التدخل للحد منه في الوقت المناسب دون تسامح عاطفي أو مغالاة في اللين يصبح معها من قبيل اللعب الصباني ما هو في حقيقته نواة لجريمة الغد ان لم يكن قد أصبح بالفعل جريمة «(١)» .

---

(١) عن مؤلفه في « علم الإجرام » ١٩٦٠ - ١٩٦١ ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠٢ .

ويتحدث المؤلف عن أهم العوامل المسئولة عن جناح الأحداث قائلا :  
 « ان أول هذه العوامل تفكك الأسرة . فقد دلت الإحصاءات في جميع الدول على نسبة تتراوح بين ٦٠ ٪ ، ٨٠ ٪ من المجرمين الأحداث تشمل من لا تحصنه فيهم أسرة متماسكة ، لنزاع بين الوالدين ، أو لطلاق ، أو انفصال ... » .

ثم يتحدث عن سبيل اصلاح الصبى اليائس من دنيا الناس والمنغمس في طريق الاجرام قائلا ان من يعتقد أن هذا السبيل يكون بتشديد وطأة الأوامر والنواهي الخلقية ومضاعفة الجزاء التأديبي على مخالفتها يخطئ :  
 « فانتهاج هذا السبيل قد يؤدي الى تفاقم الداء بدلا من علاجه . ذلك لان الشاعر بالحرمان من الحب اذا أصاب عتفا من ذات المصدر الذي يعزى اليه هذا الحرمان لا يفعل هذا العنف لديه سوى أن يوطد ويؤكد شعوره بأنه غير محبوب ، وهكذا يأتي العنف بعكس المقصود منه ويضاعف حدة الاحساس بالحرمان من الحب ، ويزيد الصبى امعانا في طريق الاندفاع . فليس الامر عصيانا خلقيا يتطلب جزاء وانما هو معضلة انسانية تتطلب حلا . ومن العبث أن يولد العنف رقة أو يجنى من الكره حب ، والنفس قد جبلت على بغض من يؤلمها ولو كان هذا الامر لخيرها ، لا سيما واذا كانت قاصرة عن ادراك وجه الخير فيه . وهكذا يتجلى مدى الصعوبة في تربية الأحداث ، وكيف أن هذه التربية مشكلة ليس من الهين حلها تتطلب في المربين عامة وفي الوالدين على وجه خاص ، ان كان لهما أو لأحدهما وجود ، دراية وفنا وكثيرا ما يكونان مختلفين ... » .

ويستفاد من احصاء أجرته بفرنسا في أكتوبر ١٩٥٠ إحدى مؤسسات الأحداث Institut public d'éducation surveillée أنه بين ثمانمائة من الأحداث المجرمين وجد أكثر من خمسمائة تبين أنهم لم يتلقوا أى نوع من أنواع التعليم . فمما لا شك فيه ، أن الصبى الذى يشب غير مزود بتعليم يكفل له العيش بأى طريق من طرق الارتزاق ، يحس عاجلا أو آجلا بعدم الثقة في الحاضر وفي المستقبل ، ويستولى عليه ذلك اليأس من دنيا الناس الذى يجعل خروجه على نظامهم أمرا متوقعا ، اذ لا يجد مناصا من أن يباشر نشاطه ويثبت وجوده بطريق منحرف وقد تعلم أن يسلك في سبيل ذلك طريقا طبيعيا « (١) » .

### اساس امتناع مسئولية الحدث أو تخفيفها

وهذه الحقائق الاجتماعية والنفسية عن جناح الأحداث لا نريد ان

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ — ٢٨٩ .

نسترسل فيها طويلا هنا لأنها أوثق صلة بدراسات علمي الاجرام والنفس منها بفلسفة القانون . وانما سقنا منها هنا هذا القدر كتمهيد لمحاولة معالجة الأساس الفلسفي لامتناع مسئولية الأحداث أو تخفيفها بحسب الأحوال ، وبصرف النظر عن سن الامتناع أو مدى التخفيف وصوره . فهل هذا الأساس ينبغي أن يكون مستمدا من مدى تمتع الحدث بالادراك أم من مدى تمتعه بحرية الاختيار ؟ .

يبدو أن هذا الأساس مرتبط بمدى نمو الادراك ، أو بالأدق نقصان الادراك الى مدى يتفاوت بحسب سن الحدث . أما توافر الإرادة حتى في سنى الطفولة الأولى فهو حقيقة نفسية واضحة كل الوضوح . فالطفل منذ ساعة ولادته تظهر له إرادة ذاتية بصورة ما ، فهو يحب ويكره ، ويرضى ويفض ، ويستسلم ويقاوم . وهو قد يملك بالنسبة الى سنه من قوة الإرادة مثل ما يملك الانسان البالغ ، حتى وإن كانت وسائل التعبير عن هذه الإرادة مقيدة لديه بقدرته المحدودة جدا على التفكير وعلى الحركة . بل إن صلابة إرادة الحدث بالنسبة الى سنه قد تتجاوز أحيانا صلابة إرادة الانسان البالغ بالنسبة الى سنه . وذلك لا يستغرب إذا راعينا أن صلابة الإرادة تسير بطبيعتها في اتجاه عكسي مع نمو الادراك ، وأنها تمثل أمرا آخر غير قدرة هذه الإرادة على العمل في الاتجاه الصحيح وهو ما يتوقف على مدى فهم نوااميس الحياة الناجحة وعلى قدرة الاتساق معها اتساقا صحيحا . وهذا كله يتوقف على نمو الادراك ويسير في اتجاه طردى معه ، كما يسير في اتجاه طردى مع سلامة الفطرة ونقاء الوجدان ، وهو ما يستوى فيه الحدث مع غير الحدث .

أما الأمر الواضح في الحدث فهو أن ادراكه للأمور لم يستقر بعد الاستقرار الكافي الذي يجعله يميز بين الخير والشر وبين الخطأ والصواب . ناهيك بأحكام التشريع الوضعي ، ومدى المامه بها . وما دام أن الادراك يقع في الأساس من الاسناد المعنوي في المسئولية الجنائية الى جانب حرية الاختيار فإن انتفاء الادراك يكفي لتقرير انتفاء هذه المسئولية ، ونقصان الادراك يكفي لتقرير نقصانها .

وفي ذلك من الطبيعي أن تتباين الحلول الوضعية وإن كانت أوجه التباين لا ينبغي أن تصل الى الحد الذي يمكن أن تصل اليه عند مواجهة مشكلات الجناة الذين يتمتعون بكامل ادراكهم واختيارهم . وإذا قيل أن الحدث لا يملك أى قدر من حرية الاختيار فإن هذا القول نفسه قيل بالنسبة لغير الحدث ، وقد أكده بعض أقطاب المدرسة الوضعية الإيطالية على ما عرضنا له فيما سبق ، كما أكدته بالنسبة لغير الأحداث بوجه عام . وحتى خارج اطار المسئولية الوضعية - بعض الفلاسفة من انصار مذاهب الضرورة والحتمية الطبيعية .

على أنه مما قد يميز الحدث عن البالغ في هذا الشأن هو أن دور الوسط العائلي والبيئة والعوامل الاجتماعية يبدو أقوى أثرا في سلوك الحدث منه في سلوك غيره . كما أن العوامل الوراثية قد يظهر أثرها في سن الحداثة أكثر مما قد يظهر في سن الأهلية الكاملة ، وذلك بسبب عدم نمو ملكة الإدراك أو التمييز عند الحدث إلى مدى نموها عند البالغ ، هذه الملكة التي تتضمن من عناصر التخيير ما قد يقيم التوازن المطلوب مع عناصر التسيير المستمدة من ظروف الزمان والمكان ، والعوامل الوراثية والاجتماعية أيضا . والحدث يغلب عليه أيضا طابع التقليد في تصرفاته وهو من هذه الناحية قد يشبه الإنسان البالغ خصوصا إذا كان ناقص الإدراك أو التمييز ، وهذا كله يتحكم في سلوك الحدث إلى حد يكون أوضح غالبا مما هو عند البالغ .

ومن الطبيعي أيضا أن يتحكم في سلوك الحدث دور الفرائز إلى حد قد يكون أوضح مما هو عند الإنسان البالغ ، لأنه من المعروف أنه كلما تقدم دور الإدراك في توجيه حرية الاختيار كلما تراجع إلى الوراء دور الفرائز . وكلما نمت العاطفة كلما كان نموها على حساب الانفعالات الغريزية البدائية التي قد تتحكم في هذه الحرية إلى حد بعيد . والطفل يولد بفرائزه مكتملة، ولكن دور هذه الفرائز يظهر بالتدريج الواحد بعد الآخر . ويلاقى بعض الفرائز اشباعا عاجلا حين قد يتأخر اشباع باقيها إلى تاريخ لاحق . فغريزة البحث عن الطعام تظهر منذ اللحظة الأولى وتلاقي اشباعا عاجلا ، ثم تظهر في السنين الأولى للحدث رغبة العظمة التي تجعله يريد أن يكون شيئا مذكورا في الأسرة وفي المجتمع . كما تظهر فيما بعد انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التي قد تجد اشباعا في العاطفة الدينية بصورة أو بأخرى . ثم تقوى فيما بعد انفعالات الغريزة الجنسية في دور المراهقة لكن يتأخر اشباعها غالبا بالنسبة إلى غيرها من الفرائز .

ويعطى سيجموند فرويد S. Freud قيمة خاصة للغريزة الجنسية والرغبة في العظمة فيقول : « أن تصرفات البشر جميعا تصدر عن هاتين القاعدتين » .

كما يقول فرويد وشتيكل عن الطفل أنه في حياته الأولى بدائي أشبه بالحيوان أو بالإنسان في الغابة تنقصه الحنكة والدراية ، ضعيف التقدير بين عوامل الخير والشر . وهو مبالغ في حبه وكراهيته يطالب الذين يحيطون به جميعا أن يحبوه وأن يكون موضع عطفهم وخاصة أمه . وهو إذا تفاضى عن حب الناس له فلا يمكن أن يتفاضى عن حب أمه له — فإذا اعتقد أنها لا تحبه أو أنها أهملت شأنه أصابته هزة نفسية قد تذهب

بأعصابه . كما يقولان ان البعض يعتقد ان الطفل الصغير خال من الميل الجنسي منزه عن الخطايا يعيش مع الملائكة ، وأن حياته الجنسية لا تظهر الا في سن البلوغ . . . مع ان هذا الاعتقاد خاطيء وخال من الصحة ، فالفريرة الجنسية تولد مع الطفولة شأنها شأن كل غريزة اخرى . . . فاذا بلغ الطفل الرابعة او الخامسة انتقلت مناطق الاحساسات الجنسية من الفم ، وفي هذه السن تبدأ الحياة الجنسية في الظهور فتصبح الام بمثابة الملهمه لعواطفه المسيرة لارادته . فهي امامه وسيلة وغاية وجه لها حب جنسى بحث يقوم على خيالات خصبة من الميول العاطفية (١) . . .

ولا ريب ان انفعالات هذه الفرائز - وغيرها - تتحكم في حرية الاختيار كثيرا ، وتخضع هذه الحرية لعامل التطور تحت تأثير ظروف البيئة ، لأن الانسان اجتماعى بالفطرة . ولعوامل الميراث تأثير قوى ايضا في نشاط الفرائز وانفعالاتها الشعورية واللاشعورية . وفي الجملة فان الحدث يشترك في هذا كله مع الانسان البالغ وان تفاوتت فحسب درجة الخضوع لانفعالات الفرائز . وهذا كله يتوقف في النهاية على مدى نضج العقل او العاطفة ، وهو الامر الذى يميز الحدث عن الانسان البالغ ، وهو الذى يرجع اليه في النهاية امتناع مسئولية الحدث او نقصانها .

ومتى كان مرجع امتناع المسئولية الجنائية للحدث او نقصانها هو انعدام الادراك لديه او نقصانها بحسب الاحوال فان مقتضى ذلك بالضرورة هو أن صلة هذا الموضوع بحرية الاختيار تصبح من نفس نوع صلة حرية الاختيار لدى البالغين بنمو ادراكهم وحسن تمييزهم للأمور . ويمكن بالتالى أن يشملها نفس الاطار الخارجى الذى يشمل موضوع « التسيير والتخير » من نواحيه الفلسفية العامة ، وهو ما قد يبرر بذاته الاكتفاء بالقدر الحالى من بيان موقف النظر العقابى من مسئولية الأحداث الجانحين ، هذا الموقف الذى لا يلزمنا بذاته بل بمقدار اتصاله فحسب بالجانب الفلسفى لهذا الأصل العام الذى هو موضوع الدراسة الحالية .

## الباب العاشر

### التفسير والتخير

### في التشريع الإجرائى المصرى والمقارن

لا يعتبر الاقرار بتوافر ارادة حرة للانسان - وما يرتبط بذلك من صحة الوظيفة الخلقية للعقوبة - مبدأ أساسيا في أحكام التشريع الموضوعى وحده بل انه يقع في الأساس من أحكام التشريع الإجرائى أيضا . وهو في هذه الأخيرة يبدو واضحا الى المدى الذى قلما يجتذب انتباه الجنائيين ، ولا يكاد يثير لديهم شكاً او اعتراضا مثلما اثارهما في النطاق الموضوعى .

لكن اذا صح امكن التسليم بصحة مبدأ التفسير المطلق بالنسبة للمتهم في مرحلة الاعداد لجريمته ، ثم في مرحلة تنفيذها ، هل يتأتى امكن التسليم بعكس هذا المبدأ بالنسبة لنفس المتهم في مراحل التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة ؟ ! . من الجلى انه يستحيل فلسفيا القول بذلك والزعم بأن المتهم وهو يقدم على جريمته مسلوب الارادة تماما ينقلب الى انسان حر الارادة بعد ارتكابها ، وينبى بالتالى ان يعامل على هذا الأساس في كل مراحل الدعوى .

واذا كانت أخطر الحلول الاجرائية تقام على أساس من الاقرار بتوافر ارادة كافية للجناة فمن المحال ان تقام أخطر الحلول الموضوعية على أساس من انتفاء هذه الارادة نفسها ، والعكس بالعكس أيضا . بل ان التضامن الوثيق الذى ينبى أن يتحقق بين الفلسفة - في شقيها العام والقانونى - ينبى أن يتحقق بنفس المقدار لسياسة التشريع - في شقيها الموضوعى والاجرائى - كما ينبى أن يتحقق في سياسة التشريع المدنى والادارى والدستورى ... اذا أريد لسياسة التشريع أن تكون مؤسسة على فلسفة مترابطة ناجحة في تنظيم نوازع هذه الانسانية في كافة صور نشاطها المشروع وغير المشروع معا (١) .

وتطبيقات قاعدة الارادة الحرة في الحلول الاجرائية من الخطورة بحيث لا يصح اغفالها بتاتا في مقام التعرف على مواقف التشريع الوضعى

---

(١) راجع أيضا ما سبق في صفحة ٣١٢ - ٣١٨ .

من الجبر والاختيار ، وهى فى نفس الوقت من الوضوح بحيث لن تستدعى وقفة طويلة فى شرحها وتاصيلها من هذه الزاوية نفسها .

ولذا سنجتزئ فى الفصل الحالى أهم هذه المواقف فى مرور عابر وبالقدر اللازم فحسب لإبراز مدى الترابط القائم بين التشريع الاجرائى فى جملته وبين قاعدة الإرادة الحرة وما يرتبط بها من وظيفة خلقية للعقوبة وبصرف النظر عن القيود الطبيعية التى ترد حتماً على هذه الإرادة .

ومن البداهة بمكان أن قاعدة الإرادة الحرة للجنة وقاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة لا يمكن أن تنفصل أحدهما عن الأخرى فلسفياً ولا فى احكام التشريع الوضعى ، فهما مترابطتان أبداً بمقدار ما ينبغى أن يكون هناك من ترابط وثيق بين الحلول الاجرائية والموضوعية من جانب ، وبينهما وبين مبادئ الفلسفة العامة والقانونية من جانب آخر . وفيما يلى هذه الحلول موزعة على فصلين على النحو الآتى :

**الفصل الأول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الإرادة .**

**الفصل الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة .**

## الفصل الاول

### موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الإرادة

تقف الشرائع المختلفة موقفاً موحداً فيما يتعلق بدور الإرادة الانسانية فى كافة مراحل الدعوى الجنائية . فهى قد توافقت على اعتبار الانسان كائناً مريداً يملك لنفسه حق الاختيار فى مواجهة اجراءات الدعوى . وهذه الحرية تقع فى الأساس من الأنظمة الاجرائية بوجه عام وبصورة لعلها أوضح مما هى فى الأساس من الأنظمة العقابية ، ومن صور هذا الاقرار بتوافرها ما يلى : -

**أولاً :** أن كل أنظمة التحقيق والاحالة والمحاكمة تقوم على أساس من التسليم بأن الانسان حكم مختار بغير انكار لدور الظروف الاجتماعية والعوامل الشخصية التى تتدخل بدور ما فى اختياره . ويستوى فى ذلك المحقق ، مع القاضى ، مع المحلف ، مع الخبير ، مع الشاهد ، مع المجنى عليه ، مع المتهم . ولا يتصور بداهة أن يقام تنظيم لاجراءات الدعوى فى أى جانب من جوانبها على أساس افتراض أن الجهة القائمة على هذا الاجراء يصح أن تكون مسلوبة الإرادة لسبب أو لآخر ، بل انه الا يقيدتها

فيد آخر الا « قيد الشرعية » الذى يفترض توافر هذه الارادة ولا ينفىها ، وهذه أولى المسلمات فى أى بنىان تشريعى معاصر .

ولقد انتهى عهد محاكمة الجمادات ، والحيوانات ، والأطفال الصغار ، والمجانين ، وهو ما كان معروفاً فى قوانين حمورابى ، وعند المصريين القدامى ، وفى القوانين الرومانية ، واليونانية القديمة . بل لقد ظلت دول كثيرة تحاكم الحيوانات والمجانين حتى منتصف القرن الثامن عشر (١) . وكل ذلك قبل أن يدخل العنصر النفسى الداتى ضمن عناصر المسؤولية ، وقبل أن ترتبط المسؤولية الجنائية بمبدأ حرية الإرادة .

ولقد انتهى أيضاً عهد المحاكمات الآلية مثل تلك الطريقة التى أدخلها وليام الفاتح فى انجلترا وهى طريقة « المحاكمة عن طرية القتال » Trial by battle التى كانت تقتضى أن تعد ساحة للقتال بالرمح بين الطرفين المتخاصمين من الشروق حتى الغروب ويكون المنتصر فى القتال هو البرىء والمهزوم هو المذنب ، ما دام أن ارادة الله شاءت هذه النتيجة لا ارادة أحد البشر ! ... اما فى العصر الحديث فقد انتصر الأسلوب العلمى الفلسفى فى تنظيم الأوضاع الاجتماعية للحياة على أساس من التسليم بتوافر حرية اختيار كافية لدى الانسان وهو كائن اجتماعى بفطرته ، وأيضاً على أساس من التسليم بالمسؤولية كحقيقة اجتماعية موضوعية تمثل مجموع الانفعالات الاجتماعية التى تثيرها الجريمة ، والتى تحمل المجتمع على محاولة مقاومتها بكل الوسائل .

ثانياً : أن من المسلمات الاجرائية أنه كلما كان نظام الضبط القضائى والادارى متين البنيان كلما كان ذلك ادعى الى نجاحه فى مكافحة الجريمة عن طريق ضمان الوصول الى الجانى واخضاعه للعقاب . وهذا الضمان هو نفسه الذى يكفل تحقيق وظيفة الردع العام على نحو أفضل من غيره مادام أن التيقن من توقيع العقاب — على ما لاحظته بيكاريا ومنسكيو وغيرهما — أقوى فى هذا الشأن من تشديد العقاب (٢) .

وليس من الصواب أن يقال ان احكام نظام الضبط القضائى معناه اطلاق يده فى حريات الافراد أو فى حرمة مساكنهم ، أو أن معناه التعامل على المتهمين وتجريدهم من كافة الضمانات الطبيعية المشروعة . فهذا

---

(١) راجع « علم الجريمة » للدكتور حسن شحاته سفان ١٩٥٥ ص ١٢ ، ٢٤ — ٢٦ ويقول المؤلف بأنه لما أتى فرانسوا الأول ( ١٤٩٤ — ١٥٤٧ ) سمح للحيوانات المقدمة للمحاكمة باتخاذ محام يدافع عنها !

(٢) راجع ما سبق فى صفحة ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ .

التجريد ليس سياسة ناجحة للتشريع ، بل يؤدي حتماً الى نتائج عكسية في شأن مكافحة الجريمة عندما يختلط البريء مع المسمى وتنهار الثقة في جلال القضاء وصدق احكامه ، مع ان هذه الثقة هي اقوى ضمانات الوصول الى الحقيقة واقوى عوامل نجاح التشريع العقابي في مكافحة الجريمة .

وكلما كانت ضمانات الوصول الى الحقيقة اوفر كلما كانت اوفر فرص نجاح التشريع ، وكلما كان ذلك ادعى الى ازدهار الحريات والحضارات . ولعل هذه الناحية بالذات من اكثر النواحي استرعاء لانظار المؤرخين عند رغبتهم في تقدير قيمة أية حضارة تقديراً صحيحاً ، وعند رغبة تقدير قيمة الأنظمة القضائية السائدة فيها . واهم من النصوص النظرية التطبيقات الفعلية ، فعلى التطبيق الفعلي ينبغي ان تقام الاحكام الصادقة على أية حضارة واى اخلاق تسودها ، وعلى اى تنظيم قضائى واى نوازع توجهه ...

**ثالثاً :** ومن آثار الاقرار بتوافر حرية ارادة كافية لدى المتقاضين ان الشرائع المعاصرة اصطلحت - في عدد كبير منها - على أن بمقدور هذه الارادة ان تصحح ولو في بعض الحالات بطلان اجراء او آخر من اجراءات التحقيق اذا رضى بهذا الاجراء صراحة صاحب الشأن رضاً صريحاً ، او ضمناً مستفاداً من السكوت عن ابدائه في الوقت المناسب ، وعندئذ يوصف هذا البطلان بأنه نسبي .

وفي الواقع ان المبدأ الاساسى الذى اخذ به تشريعنا الاجرائى بالنسبة لكافة اجراءات الاستدلال ، والتحقيق الابتدائى ، والتحقيق النهائى بالجلسة هو ان البطلان المترتب على مخالفة قواعدنا نسبي لا مطلق . اى يتوقف القضاء به على رغبة صاحب الشأن ( راجع المادة ٣٣٣ منه ) .

هذا وقد ورد في المذكرة الايضاحية عن هذه المادة أن البطلان يكون نسبياً اذا كان الاجراء الجوهرى متعلقاً بمصلحة المتهم او باقى الخصوم فلا يقبل الدفع بالبطلان الا بناء على طلب صاحب الشأن . واستناداً الى نسبية بطلان هذه الاجراءات تترتب تلقائياً ثلاث نتائج اساسية مرتبطة كلها وثيق ارتباطاً بارادة صاحب الشأن وهى :

- ١ - أن الرضاء مقدماً بالاجراء الباطل يصحح البطلان .
- ٢ - انه يجوز التنازل عن الدفع بالبطلان صراحة او ضمناً .
- ٣ - انه لا يقبل التنازل عن الدفع الا من صاحب الشأن .

وهذا الذى يصدق على بطلان اجراءات الاستدلال والتحقيق الابتدائى والتحقيق بالجلسة يصدق ايضاً على كل بطلان نسبي اياً كان موضعه من

اجراءات الدعوى الجنائية . ويراعى أن القضاء السائد في بلادنا يأخذ في شأن مخالفة قواعد الموضوع بنظرية البطلان الجوهري أو الذاتى ، ومقتضاها القول بالبطلان كلما جاء الاجراء المعيب منطقيا بوجه عام على اهدار القواعد الجوهريه وبخاصة ما تعلق منها بضمانات الحرية الشخصية وحقوق الدفاع وبغير حاجة الى نص صريح يقرره (١) ، وذلك لأن البطلان في الشرائع الحديثة هو الوسيلة العملية اللازمة لتحقيق سلامة العدالة وهيبته في جميع مراحل الدعوى .

وأبعا : ونجد أيضا أن من المبادئ المقررة في كافة الشرائع أن للمتهم حرية كاملة في الإجابة على أسئلة المحققين أو في الامتناع عن الإجابة دون أن يترتب على اختياره ضرر به . بل أن عددا من الشرائع الأجنبية الهامة يوجب على المحقق تنبيه المتهم عند استجوابه الى حقه في الامتناع عن الإجابة اذا شاء . ومن ذلك مثلا أن التشريع الانجليزى يتطلب من المحقق أن يوجه الى المتهم قبل البدء فى استجوابه التحذير الآتى : « هل ترغب فى أن تقول أى شئ فى الإجابة عن التهمة ؟ وأنت غير ملزم بأن تقول أى شئ الا اذا كنت ترغب فيه ، لكن كل ما تقوله سيدون كتابة ويقدم فى الأدلة » (٢) . كما أن هذا التشريع يتطلب استبعاد اعتراف المتهم اذا جاء بعد أن وجه اليه المحقق العبارة الآتية : « الأفضل لك أن تقول الحقيقة بدل أن تكذب » ، وذلك لأن مثل هذه العبارة قد ينطوى على معنى التهديد ، حين يحصر القانون الانجليزى على أن يحجى الاعتراف حراً وتلقائياً (٣) .

هذا وقد أوصى المؤتمر الدولى السادس لقانون العقوبات فى روما فى سنة ١٩٥٣ بلزوم اخطار المتهم منذ وضعه فى الحبس الاحتياطى بأن من حقه الا يجيب على أسئلة المحققين الا فى حضور محاميه . كما أوصى بأن يكون للمتهم حق مقرر فى الاستعانة بمحام عند كل استجواب ، وندب محام لحضور استجواب المتهم الفقير (٤) . وتحقيقاً لنفس الاعتبارات أوجبت المادة ١٢٤ من تشريعنا الاجرائى عدم جواز استجواب المتهم فى جنائية أو مواجهته بغيره من المتهمين أو الشهود الا بعد دعوة محاميه للحضور

(١) للزبد راجع مؤلفنا فى « مبادئ الاجراءات » ص ٣٦٥ — ٣٧٤ الطبعة الحادية

عشرة ص ٤٠٧ — ٤٠٩ .

(٢) Devlin : Criminal Prosecution in England P. 27-28.

(٣) راجع رسالة الدكتور سامى صادق الملا عن « اعتراف المتهم : دراسة مقارنة »

١٩٦٩ ص ٩٢ .

Rev. Internat. Dr. Pen. 1954 P. 215 et 243.

(٤)

ان وجد . كما أوجبت المادة ١٢٥ السماح للمحامى بالاطلاع على التحقيق فى اليوم السابق على الاستجواب او المواجهة .

وهذه الأوضاع كلها لا يمكن أن تستقيم فلسفياً الا مع التسليم بأن للمتهم حرية اختيار كافية هى التى توجهه نحو رغبة الاجابة او نحو رغبة الامتناع عنها حسبما يمليه عليه تقديره الخاص لمصلحته فى الدفاع : وسواء اكان محاميه موجودا أم غير موجود .

**خامساً :** ونفس هذا القول يصدق ايضا على استجواب المحكمة للمتهم فهو لا يكون الا برضائه الصريح أو الضمنى : وقد نصت على ذلك المادة ٢٧٤ من تشريعنا الاجرائى . ومن البدهة بمكان أن معنى التسليم بأثر الرضاء هو التسليم بالارادة الحرة التى تقع وراء هذا الرضاء وما يترتب على ذلك من نتائج حتمية (١) .

**سادساً :** كما يصدق نفس هذا القول على اعتراف المتهم : سواء اكان الاعتراف نتيجة استجواب صحيح قانونا أم كان صادرا بدون استجواب . واشترطت الارادة الحرة هنا يؤدى فى جميع الشرائع الى بطلان الاعتراف اذا انتزع عن طريق الفس أو الخديعة . ومن باب أولى اذا انتزع عن طريق الاكراه المادى أو المعنوى ، وأية كانت السلطة التى انتزعت هذا الاعتراف والتى تتحمل بدورها مسئولية ضخمة فى كافة الشرائع .

**سابعاً :** وهناك بعض اتجاهات حديثة فى الاجراءات الجنائية ذات صلة وثيقة بمدى اختيار الجانى وبوجه عام بالجوانب الشخصية للمسئولية الجنائية . ومن هذه الاتجاهات اتجاه « الخبرة المفروضة » *expertise imposée* الذى بدأ يدخل الى بعض الشرائع الأجنبية ، وهو يوجب على القاضى بوجه عام ندب خبير مختص لفحص حالة المتهم ومدى تأثير ارادته بظروفه الاجتماعية والنفسية وبدون توقف ذلك على طلب من أحد ، وذلك أسوة بصور الفحص الاجتماعى والنفسى التى تجرى الآن فى اغلب بلاد العالم بالنسبة للأحداث الجانحين ، فهذا الاتجاه يميل الى تعميم نفس الفحص على الجناة البالغين .

وقد أخذ بهذا الاتجاه قانون بريجز *Briggs Law* الذى صدر فى ولاية ماساشوسetts منذ سنة ١٩٢١ والذى يوجب اجراء فحص عقلى لكل شخص متهم بجريمة خطيرة أو سبق الحكم عليه

---

(١) راجع رسالة الدكتور محمد سائى النبراوى عن « استجواب المتهم » ١٩٦٨ ص

في جنابة سابقة . وصدر قانون في ولاية كاليفورنيا منذ سنة ١٩٤٧ يوجب فحصاً شاملاً لشخصية اى متهم في جنابة . كما صدر مثله في ولايتي ميشجن Michigan وكولورادو Colorado منذ سنة ١٩٤٩ . ويجرى العمل حالياً على اجراء نفس الفحص في ولايتي نيويورك ونيوجرسي وفي عدد من الولايات الأخرى .

وفي انجلترا بدأت منذ تشريع سنة ١٩٤٨ Criminal Justice Act جهود قوية لانشاء مراكز مختصة لاستقبال المجرمين الكبار واخضاعهم للملاحظة . وفي الجملة فان جميع البلاد التي تأخذ بنظام الاختبار القضائي Probation ترى أن من مستلزماته اجراء فحص سابق اجبارى لشخص الجنائي قبل محاكمته للتحقق من كافة ظروفه .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه تطبيقاً هاماً له في التشريع الاتحادي السويسرى الصادر في ١٥ يونيو سنة ١٩٣٩ والذي يوجب على القاضى « أن يفحص كل ما يتعلق بشخص المتهم » . ومثله تشريع ولاية نيوشاتل Neuchatel الصادر في سنة ١٩٤٥ والذي يوجب على التحقيق الابتدائى توضيح الظروف الشخصية المؤثرة في تطبيق القانون الجنائي .

وتأخذ بنفس الاتجاه المادة ٨١ من تقنين الاجراءات الجنائية الفرنسى الصادر في سنة ١٩٥٨ وهى تقضى بأن على قاضى التحقيق بنفسه أو بواسطة احدى مأمورى الضبط القضائي أو بواسطة اى شخص يعينه وزير العدل أن يجرى تحقيقاً في شخصيات الجناة وأيضاً في مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية . ومع ذلك فهذا التحقيق اختياري في الجنب ( اى أنه اجبارى في الجنابات فقط ) .

ويمكن لقاضى التحقيق أن يأمر باجراء فحص طبي ، وأن يعهد الى طبيب بواجب القيام بفحص طبي - نفسانى medico-psychologique اى أن يأمر باتخاذ أية اجراءات أخرى مفيدة . وإذا كان هذا الفحص قد طلبه المتهم أو الدفاع عنه فلا يمكن رفضه الا بأمر مسبب ( قرار ٤ يونية ١٩٦٠ ) .

والتحقيق في شخصيات الجناة ، وفي مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية ، موضوعه تقديم عناصر تقدير صحيحة الى السلطات القضائية عن هؤلاء الجناة فيما يتعلق بأسلوب حياتهم الماضية والحاضرة . وقد استقر الراى هناك على أن ملف دراسة الشخصية هذا dossier de personnalité (١) لا يستهدف البحث عن أدلة ادانة preuves de culpabilité ، بل يرمى فحسب الى حماية المتهم ، أو بالادق يرمى

Marc Ancel 1- La Défense sociale Nouvelle 1966 P. 248-251 (١)

2- Le procès pénal et L'examen scientifique des delinquants Rev. Science crim. 1961 P. 83 et s

P. J. Doll : Le Dossier de Personnalité J. C. P. 1961 I. 1631.

الى توسيع السلطة التقديرية للمحكمة بما يقدمه من بيانات عن كل الملابس المحيطة بالجاني والتي لها اثرها بطبيعة الحال في توجيه سلوكه الاجرامى .

وبمناسبة الفحص النفسى والعقلى للمتهم يثار تساؤل اجرائى هام عن حق المتهم في الاطلاع على تقرير الفحص الخاص به وفي حضور المناقشات المتعلقة به ، سواء اثناء التحقيق أم في مرحلة المحاكمة . فهناك من يرى انه قد يكون من غير الملائم اطلاع المتهم المريض عقليا أو نفسيا على كل ذلك رعاية لحالته ، أسوة بما يجرى الآن بالنسبة للتقارير الخاصة بالأحداث الجانحين ، وانما قد يحسن أن يقتصر الاطلاع هنا - وحضور المناقشات المتعلقة بالفحص - على محاميه أو على هيئة الدفاع نيابة عنه . وهذا المبدأ سليم من الناحية النفسية العلاجية وان كان يتعثر بمبدأ اجرائى تقليدى وهو حق المتهم في الاطلاع على كافة أوراق الدعوى ، وفي حضور كافة المناقشات الخاصة به لكفالة حق الدفاع .

وهذا الاتجاه الجديد جدير بالتأييد في شقيه : سواء في شقه الخاص بضرورة الخبرة الاجبارية لدراسة شخصية الجاني من جميع جوانبها خصوصا في القضايا الهامة والتي تشير بداتها الى توافر ارادة مقيدة أو حالة غير طبيعية : كما في جرائم الاغتيالات السياسية ، والحريق العمد ، وهتك العرض بالاكره ، والفعل الفاضح العلنى ونحوها من الجرائم ... ، أم في شقه الآخر الخاص بعدم اطلاع الجاني على حقيقة حالته اذا تبين من الفحص أن هذا الاطلاع قد يؤثر في استفحال حالته ، ويكتفى عندئذ باطلاع محاميه وبحضوره جميع مناقشات الفحص نيابة عنه ، وينبغى أن يكون المرجع في ذلك الى تقرير الفحص والى رأى الخبير الفاحص .

ومما يرتبط أيضا بهذا الموضوع ما قيل من انه قد يحسن في بعض الحالات أن يكون قاضى التحقيق الذى أمر باجراء الفحص الفنى عضوا في هيئة المحكمة التى قد تتولى محاكمة المتهم على أساس انه يكون أكثر اطلاعا من زملائه على حقيقة شخصية المتهم وظروفه . وهذا الاتجاه الجديد أقل أهمية من سابقه ولكنه مرتبط بالمبدأ الاجرائى التقليدى الذى ساد في جميع الشرائع عن وجوب الفصل بين سلطتى التحقيق والمحاكمة . هذا ولو أن بعض الشرائع لا يمانع فعلا في أن يكون القاضى الذى اشرف على تحقيق شخصية المتهم عضوا في هيئة المحكمة وذلك بالنسبة لقضايا الاحداث لانها لا تستهدف اجراء محاكمة جنائية بالمعنى المفهوم ، بل فحسب اتخاذ تدابير تقويمية لحماية نفس الحدث المنحرف . وهذه القاعدة اخذ بها تشريع نيوشاتل السويسرى منذ سنة ١٩٤٥ حتى بالنسبة للتهمين البالغين ( مادة ١٩٩/٢ ) بعد أن اخذ بها بالنسبة للأحداث ، كما أخذت بها المادة

٣٠٤ من قانون تحقيق الجنايات الهولندي (١) .

**ثامناً :** ومما يرتبط بذلك كله تحديد دور المدافع عن المتهم الذي لا يتمتع بحرية اختيار طبيعية بسبب نقص قواه العقلية أو انعدامها ، فان من الاتجاهات الحديثة في هذا الشأن - والتي تنسب الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » - أن المدافع ينبغي ألا يكون « مجرد حارس للضمانات القانونية في الاجراءات ، وانما عليه أن يساهم بمعرفته في نصيحة المتهم من أجل تطبيق التدبير الأكثر ملاءمة لتأهيله (٢) ، ومثال ذلك التطور ما جاء في « قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكي » لعام ١٩٣٠ ، والذي يجيز لمحامي المتهم الشاذ أن يطلب وضعه تحت الملاحظة ، ولو كان ذلك لا يتماشى مع رغبة المتهم أو بدون رضائه ، مما جعل البعض يعلق على ذلك القانون بأنه وسع من المهمة العادية للمحامي كوكيل يقوم بالدفاع عن المتهم ، وجعل منه نائباً ووصياً قانونياً في كل مرة يطلب فيها وضع المتهم تحت الملاحظة بدون رضائه (٣) .

كذلك فان هناك من أضاف من الكتاب بأنه لابد من حدوث تغيير في مفهوم الحرية الفردية التقليدى ، التى يعتبر المحامى قائماً بالدفاع عنها ، ويقول ذلك الرأى بأنه طالما أن غاية الاجراءات في تلك النظريات هى التأهيل ، فلا يوجد تعارض بين الحرية الفردية للمنحرف من ناحية ، ومصالحته المطابقة لمصلحة المجتمع في تأهيله من ناحية أخرى (٤) .

كما أن هناك من يرى أنه يجب أن يتلائم دور المحامى مع المفاهيم الحديثة التى تخفض أهمية الجريمة لدرجة ترى فيها أنها مجرد ظاهرة اجتماعية ، مما ترتب عليه أن صارت عدالة اليوم والغد تجعل من أهدافها التعرف الكامل على شخصية المنحرف ، وعلى حالته الخطرة لكي تطبق عليه التدابير الأكثر ملاءمة ، لا بفرض عقابه وانما سعياً لتأهيله للحياة الاجتماعية ليعود الى حظيرة المجتمع . وبالتالي يجب المام المحامى بالعلوم الانسانية التى تهيئه لأداء ذلك الدور حتى يمكنه أن يشرح للقاضى في مرافعته لماذا وجد المتهم في قفص الاتهام ، ويكون في هذا الشرح أبلغ

(١) J. Chazal : Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale ( Paris 1948 ).

Gramatica : Principes de Défense Sociale, P. 254 (٢)

Ugeux, Le Rôle de L'Avocat dans Les Nouvelles Procédures de Défense Sociale, Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955. (٣)

H. Falconetti : Le Rôle de L'Avocat dans Le Procès de Défense Sociale, Rev. Inter. De Crimin. et de Police Tech. 1957 P. 88. (٤)

دفاع (١) « (٢) .

ولا أريد أن أسترسل هنا طويلاً في عرض هذه الاتجاهات الحديثة التي ينسب بعضها الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » بالأقل في جناحها المعتدل الذى لا ينفى توافر حرية الإرادة كأساس صالح للمسئولية العقابية ، خصوصاً وأن باقى هذه الاتجاهات قد لا يتصل بموضوع هذه الحرية الا بصورة غير مباشرة ، ومن ثم يخرج بطبيعة الحال عن دائرة موضوعها .

## المبحث الثانى

### موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة

لا ريب أن الوظيفة الخلقية للعقوبة مرتبطة في جميع الفلسفات بمبدأ الإرادة الحرة للجناة . وإذا كانت هذه الإرادة الحرة تقع في الصميم من الأحكام الاجرائية فان الوظيفة الخلقية للعقوبة تقع بدورها في الصميم من هذه الأحكام وبغير امكان الفصل فلسفياً بين حلول الإرادة الحرة وحلول الوظيفة الخلقية للعقوبة . وإذا كنت في المبحث السابق قد سردت بعض الحلول التي يبرز فيها الارتباط الاجرائى بمبدأ حرية الإرادة فانه يلزم أن أسرد هنا في عجلة بعض الحلول التي يبرز فيها الارتباط الاجرائى برغبة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة على أقوى وجه ممكن عملياً بحسب سياسة التشريع .

أولاً : فلكفالة تحقيق العقوبة لوظيفتها تعنى كافة الشرائع بكفالة عدالة اجراءات الدعوى الجنائية . ومن مقتضيات تحقيق العدالة بدء أى خلط بين البريء والمسيء وتوفير ضمانات جمة للبراءة هذا الخلط المحتمل في اجراءات التحقيق والمحكمة مهما تباينت الحلول تبايناً ضخماً .

---

Stancu : Une Nouvelle Technique de la Défense. La (١)  
Plaidoirie Criminologique. La Vie Judiciaire, 24-25 Avril 1961, P. I.  
(٢) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب عن « استعانة المتهم بمحامى في القانون المقارن »  
١٩٧٠ ص ٣٥٨ وما ورد في مؤلفنا عن « المشكلات العملية الهامة في الاجراءات الجنائية »  
الطبعة الثانية ١٩٧٣ الجزء الأول ص ٤٥٣ — ٤٦١ عن موقف المحامين من تحقيق جنون  
المتهم أو نقص قواه العقلية . وفي مؤلفنا « مبادئ علم الإجرام » طبعة خامسة ١٩٨١ من  
ص ٦١٦ — ٦٢٢ .

( م ٣٠ — التفسير والتخيير )

ولتحقيق هذا الهدف دون غيره ظفرت الانسانية تدريجيا - عن طريق جهود الفلاسفة والمشرعين الحكماء - بأسمى المبادئ التى تسود حاليا سياسات العدالة الجنائية فى جميع الشرائع المتحضرة : ومنها بوجه خاص قاعدة لا عقوبة ولا جريمة بغير نص ، وما يتبعها من التفسير الضيق للنصوص العقابية . ومنها قاعدة براءة المتهم حتى يقوم الدليل الثابت على ادانته ، وما يتبعها من تفسير الشك لمصلحته . ومنها قاعدة قضاء القاضى بمحض اقتناعه ، وما يتبعها من نظام حرية الأدلة . ومنها قرينة الصحة فى الأحكام النهائية ، وما يتبعها من حجية الشئ المضى فيه . ومنها قاعدة شخصية المسؤولية الجنائية فلا تتعدى الى غير صاحبها ، وما يتبعها من إلغاء العقوبات التى يتعدى اثرها حتماً الى غير الجانى ، مثل المصادرة العامة للأموال ... وغير ذلك من المبادئ الأساسية التى لا غنى عنها لتحقيق العدالة ، والتى كسبتها الانسانية بعد تخطيط عريق حافل بأسباب الفشل والضياع (١) .

وهذه المبادئ كلها تقتضى فى القضاء أن يكون عملاً خلقياً قبل كل اعتبار آخر . ولا يمكن الفصل بين خلقية المحاكمة وعدالتها اذا أريد للعقوبة أن تكون حقاً من أعمال العدالة لا السلطة ، وهذا هو أئمن هدف يصبو اليه أى تشريع حكيم ، وأئمن ما يوفر للقضاء ثقة المتقاضين .

ولأن المحاكمة ينبغى أن تكون خلقية وعادلة نجد أن جميع الشرائع اصططلحت على أن القاضى ينبغى أن يكون مستقلاً ومحياداً وبعيداً عن شبهة المصلحة الشخصية ، بحيث أن قضاءه يبطل حتماً اذا كان مشوباً بأغلال تقيد حريته أو بمانع يمنعه من تحقيق العدالة على وجهها الصحيح (٢) . ولذا نجد أن تشريعنا الاجرائى أورد أسباباً كثيرة تمنع القاضى من

(١) فثلا من صور هذا التخطيط العريق وسائل الإقبات التى كانت تعتمد على تدخل القوة الالهية فيها ، مثل قبض المتهم على عود حديد محمى فى النار ، أو غمس ذراعه فى الماء المغلى ، أو إلغاء التهم فى النهر ، أو غيرها من الوسائل الوحشية ( راجع فيها « النظرية العامة للإقبات فى التشريع الجنائى » (١٩٦٠) للأستاذ محمد عطية راجب ص ٣ - ٥ ) .

(٢) وقد فطن الفراعنة الى لزوم هذا الحياد التام لإقامة صرح العدالة . ويذكر المؤرخون فى هذا الشأن ما أمر به تحتمس الثالث ( حوالى سنة ١٥٠٠ ق.م ) رئيس القضاء « ويسكامير » عند تعيينه : « أن أعمل ما يوافق القانون ، ولا تتعيز ، لأن التعيز يفضب الله ، ولا ترفض الإنصات الى من يشكو ، فلا تهز له رأسك عندما يتعذث . ولا تعاقب أحداً قبل أن تسمع كلامه عما ستعاقبه عليه ، وأن ما يبعث على غضبى أن تؤذى العدالة » ، وقد وجد ذلك منقوشاً على قبره . راجع :

Wigmore : A Panorama of the Worlds Legal Systems 1928 vol, I. P. 16-17.

نظر الدعوى اذا خيف منه عدم الحياد ( راجع المادة ٢٤٧ ) . كما نجد ان قانون المرافعات اورد بدوره اسباباً اخرى كثيرة تجعل القاضى غير صالح لنظر الدعوى وممنوعاً من سماعها حتى ولو لم يردّه أحد من الخصوم . وقد اُحال التشريع الاجرائى الى نفس هذه الاسباب التى يطلق عليها اسباب التعارض مع وظيفة القضاء *Incomptabilité* . والحكمة من تقرير هذه وتلك هى درء شبهة تأثير القاضى بصالحه الشخصى أو بصلة خاصة أو برأى له سبق أن أبداه فى الدعوى صيانة لمكانة القضاء وتحقيقاً لوظيفته الخلقية .

وهذه الاسباب كلها تعد بمثابة قرائن قاطعة اذا توافر سبب منها بطل الحكم حتى لو ثبت أن القاضى لم يكن متحيزاً فى قضائه . أو حتى لو ثبت أنه حكم ضد ما يصح أن يكون صالحه الشخصى أو رايه السابق ، وبغير توقف ذلك على تقديم طلب برده من أحد الخصوم، لأن المطلوب أولاً هو حفظ احترام القضاء وعلو مكانته فى أعين الكافة حتى اثناء اجراءات الدعوى ، وبغير انتظار نتيجة الفصل فيها .

فاذا أُضيف الى ذلك كله تقرير نظام خاص لرد القاضى اذا خيف منه التحيز ، وآخر لمخاصمته عند الفدر والتدليس والفسخ والخطأ المهنى الجسيم (١) لتبين الى أى مدى ينبغى أن يرتبط القضاء بأسمى الاعتبارات الخلقية كشرط لا غنى عنه لتحقيق العدالة التى تقع فى الصميم من وظيفة العقوبة كما تقع وظيفة العقوبة فى الصميم منها .

ثانياً : وتوفيراً للمحاكمة العادلة الخلقية تكفل الشرائع الاجرائية حق الدفاع وتضعه فى أعلى مكان من التقدير . ولا ريب أن الشرائع المعاصرة تدین بالشئ الكثير للقانون الرومانى فى هذا الشأن ، فان هذا القانون « قد سادته كثير من المبادئ الانسانية التى كانت توجه الدولة فى معاملتها للفرد . وكانت كلمة « انسانية » تعنى لديهم كرامة ونبيل الشخصية الانسانية والتى تميزها عن كل الموجودات التى على البسيطة ، وتلك القيمة الخاصة بالشخصية الانسانية كانت تتطلب من الفرد ليس فقط تعليم نفسه وتهذيبها فحسب ، ولكن احترام شخصية الآخرين .

وبالتالى فان مفهوم الانسانية لديهم كان يشمل بالإضافة الى التثقيف الدهنى والخلقى الشفقة والطيبة والعطف ، وتقيد الشخص لارادته احتراماً للآخرين . وكانت تعنى أن حقوق الفرد لا تستخدم بطريقة مطلقة

---

(١) راجع مؤلفنا « مبادئ الإجراءات الجنائية » المرجع السابق الطبعة الخامسة عشرة

ودون مراعاة للغير . ومن اثر مفهوم الانسانية هذا على القانون الرومانى  
انه تطلب فى الاجراءات الجنائية حماية المتهم ضد سلطات الدولة بكفالة  
دفاعه ، وبمساهمة اشخاص عاديين فى محاكمته كما تطلبت هذه الانسانية  
الا يعذب المتهم والشهود .

فقد كانت المحاكمة تجرى اول الامر امام الجمعية الشعبية ، ثم مضى  
العهد الجمهورى الى ابعد من ذلك فى كفالة هذه المتطلبات باقامة نظام  
محاكمات المحلفين فى الوقت الذى كانت فيه مفاهيم الانسانية فى قمته .  
فقد كان نظام المحاكمة امام المحلفين اتهاميا تتساوى فيه معاملة المتهم والفرد  
العادى القائم بالاتهام . فكان الافراد هم الذين يقدمون البيئات ، كما  
لم يكن يسمح باستجواب المتهم ، وكان الشهود يخضعون لمناقشة الافراد  
او مدافعيهم ، فكان دور المحكمة سلبيا فى ذلك المجال ، اذ لم يكن يسمح  
لا لرئيس المحاكمة ولا للمحلفين باستجواب المتهم والشهود ، ولو انه كان  
يجرى تحديد للوقت الذى تلقى فيه المرافعات سواء بالتشريع او بواسطة  
رئيس المحكمة ، الا ان الدفاع كان دائما يمنح وقتا اطول من الاتهام بما  
يزيد على الثلث . كما ان رئيس المحاكمة والمحلفين لاحساسهم السامى  
بوجوب اداء العدالة كانوا يصفون دائما فى انتباه لكل تلك المرافعات . (١) .

ولما كان حق الدفاع وثيق صلة بتحقيق العدالة وهى مرتبطة  
بخلفية المحاكمة فان هذا الحق نفسه وثيق صلة بنفس المبادئ الخلقية  
التي ينبغى ان تهيمن على سير العدالة ، بل هو مرتبط ايضا بالمبادئ  
الطبيعية فى الدفاع الشرعى على حد ملاحظه الفقيه فستان هيلى F. Hélie  
وذلك لان « حق الدفاع الشرعى - والذي يبدو فى صورة عمل من اعمال  
العنف عندما يدفع اعتداء بالعنف - ينقلب الى شرح واثبات عندما يرد على  
هجوم قضائى . وهذه هى ذات القاعدة فى كل نظام واقعى وخلقى . ومن  
ثم فان للمواطن ان يسمع عندما يكون واقعا تحت وطأة اتهام لم تثبت  
صحته بعد - ويمكن ان يكون اتهاما ظالما - ما دام له ان يدافع عن نفسه  
باستعمال القوة عندما يقع عليه اعتداء بالقوة » (٢) .

(١) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ وهو يحيل  
الفارى الى : Fritz Schulz : Principes of Roman Law P. 189.

(٢) وتأصيل حق الدفاع أمام القضاء « بالدفاع الشرعى » محل نظر بالأقل عندما يكون  
التهمة مذنباً حقيقياً والأصوب — في تقديرنا — هو تأصيل هذا الحق برغبة كفالة الحرية  
اللازمة مع التكافؤ التام بين الأخصام أمام القضاء ، وهما اعتباران ألزم لإظهار وجه الحق  
من أى اعتبار آخر .

ثم يضيف الفقيه قائلا : « فهذه اذا واحدة من تلك الصيغ الأساسية التي بحسب تعبير قاضٍ كبير تكون محترمة حتى ولو لم ينص عليها أى قانون لأنها لا تمثل نظاماً من صنع أى إنسان ، بل نظاماً ينبع من القانون الطبيعى ، وينبغى على الشرائع الوضعية أن تجعل من موضوعاتها الأساسية إعطاءها السيادة والجزاء (١) .

ومن هنا ينبع المبدأ الذى اعلنته المادة ١٤ فى فقرتها الثانية من قانون ١٦ - ٢٤ أغسطس ١٧٩٠ التى تنص على أنه « لكل مواطن الحق فى أن يدافع عن دعواه بنفسه » . ومن هنا تنبع أيضا القاعدة القديمة التى رفعتها المادة الثانية من دستور هـ فريكتيدور من السنة الثالثة للثورة الى مصاف الحقوق الدستورية للمواطنين قائلة « لا يمكن لإنسان أن يحكم عليه بغير سماع أقواله ، أو بغير اعلانه قانونا » (٢) ...

ولا ريب أن حق الدفاع هذا ليس مقررًا لحماية مصلحة شخصية بمقدار ما هو مقرر لحماية مصلحة المجتمع أولا وقبل كل اعتبار آخر ، فلا يمكن أبدا الفصل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أو بين مصلحة المجتمع وبين جلال العدالة أو قدسية أحكامها . وبالتالي فلا يمكن أن توفر أية حماية للفرد فى المجتمع أو للمجتمع فى الفرد إلا عن طريق أسس مبادئ العدالة التى ينبغى السعى الحثيث اليها مهما كان هذا السعى محفوفًا بالصعاب المستمدة من نوازع الأثرة والرياسة عند بنى الإنسان وما أكثرها !

وتأسيساً على نفس المبدأ فإن جميع الشرائع تعطى للمتهم أن يختار خطته فى الدفاع عن نفسه بكامل حريته ، بما فى ذلك حقه فى اختيار محاميه ، وحقه فى ابداء دفاعه وطلباته ، وحقه فى قبول الحكم أو فى الطعن فيه ، بل وأيضاً حقه فى الحضور وفى الغياب . ولذا تنص المادة التاسعة من اعلان حقوق الإنسان على أن « كل شخص تفترض فيه البراءة الى أن تثبت ادانته ، وإذا كان لا مفر من القبض عليه فجميع القيود التى لا مبرر لها لضمان حضوره شخصياً يلزم أن تدان بشدة فى القانون » ( المادة التاسعة منه ) .

فلا تتدخل الشرائع الوضعية فى مثل هذه الحقوق الطبيعية اللازمة لسمير العدالة الجنائية الا لتنظيمها ولدرء خطر سوء استعمالها بما

(١) يشير ف . هبلى الى مؤلف المستشار بورتاليس Portalis عنوانه :

Précédents de la Cour des Pairs P. 519.

Faustin Hélie : Traité de L'Instruction Criminelle t (٢)  
VII P. 383.

يحفظ في النهاية توازنا دقيقاً بين موقف الاتهام وموقف الدفاع وهو ما مبرر منه أيضاً « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » « بأن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه » . هذا وقد تضمنت « الاتفاقية الدولية لحقوق الانسان » النص على ضمانات الحد الأدنى للمتهمين في حقوق الدفاع بما لا يتسع المقام للخوض فيه .

**ثالثاً :** وتحقيقاً لنفس الهدف نجد أن المادة ٣٣٩ من تشريعنا الاجرائى تقضى بأنه « اذا ثبت أن المتهم غير قادر على الدفاع عن نفسه بسبب عاهة في عقله طرأت بعد وقوع الجريمة يوقف رفع الدعوى عليه أو محاكمته حتى يعود الى رشده .

ويجوز في هذه الحالة لقاضى التحقيق أو للقاضى الجزئى كطلب النيابة العامة أو مستشار الاحالة أو المحكمة المنظورة أمامها الدعوى - اذا كانت الواقعة جنائية أو جنحة عقوبتها الحبس - اصدار الأمر بحجز المتهم في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية الى أن يتقرر اخلاء سبيله » .

ووقف رفع الدعوى على المجنون أو محاكمته مستمد من اعتبار عجزه عن الدفاع عن نفسه بكامل وعيه الذى لم يعد له وجود كلى أو نسبى بحسب الأحوال ، وذلك بالإضافة الى أن الوظيفة الخلقية للعقوبة تصبح لنفس السبب غير ذات موضوع - في شأن الردع الخاص بالأقل - الى أن يثوب المتهم الى رشده .

ونجد أيضاً أن الجنون اللاحق للحكم النهائى يقتضى وقف تنفيذ العقوبة ، وهذا ما تقضى به المادة ٨٧ { اجراءات التى تنص على أنه « اذا أصيب المحكوم عليه بعقوبة مقيدة للحرية بجنون وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ . ويجوز للنيابة العامة أن تأمر بوضعه في أحد المحال المعدة للأمراض العقلية . وفي هذه الحالة تستنزل المدة التى يقضيها في هذا المحل من مدة العقوبة المحكوم بها » .

ولذلك أيضاً كانت المادة ٤٧٦ / ١ منه تنص على ايقاف تنفيذ عقوبة الاعدام في المجنون حتى يبرأ . لكن العمل دل على أن بعض المحكوم عليهم بالاعدام كان يدفع بالجنون الطارئ لتمطيل تنفيذ الحكم الى أن يتم فحص حالته ، وغالباً عدة مرات . ومن ثم الفى هذا النص بالقانون رقم ١١٦ لسنة ١٩٥٥ فأصبح حكم الاعدام ينفذ رغم الدفع بالجنون الطارئ بعد صيرورة الحكم واجب النفاذ .

ولا يعتبر هذا الحل الجديد اتحيازاً لبعض الاتجاهات في المدرسة الوضعية الإيطالية التى لا ترى غضاظة في اعدام القتل الجانين ، وذلك

لان الغرض الذى تعرضت له المادة ٧٦ معدلة هو ان المحكوم عليه كان وقت ارتكاب جريمته - متمتعاً بكامل قواه العقلية بدلالة مساءلته عنها والحكم عليه بالاعدام من أجلها . أما الجنون الماصر لوقت الجريمة فهو مانع من موانع المسؤولية على ما عرضنا له فيما سبق (١) .

وربما : ولتحقيق اعتبارات عدالة المحاكمات الجنائية توجب جميع الشرائع علانيتها كقاعدة عامة ( المادة ٣٠٣ / ١ اجراءات و ٢٣ / ١ من قابون السلطة القضائية ) ، وذلك ضمانا لخضوع المحاكمات لرقابة الراى العام ، وحتى يطمئن الكافة على بعد عدالتهم الجنائية - وهى عدالة تمارس باسم المجتمع ولحسابه - عن شبهات التحامل والافتئات والاكرام والتسرع من جانب ، بالإضافة الى تحقيق وظيفة الردع العام للمعوبة من جانب آخر .

وتوخيا لنفس هذه الاعتبارات عنى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان والحريات الأساسية » بالنص فى المادة الحادية عشرة منه على « حق كل شخص متهم بجريمة فى محاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية .. (٢) » .

ولهذه الاعتبارات أيضا فان تشريعنا الاجرائى يوجب النطق بالحكم فى جلسة علنية حتى ولو نظرت الدعوى لامتحانات خاصة فى جلسة سرية .

ومما يتصل بمحاولة كفالة المزيد من عدالة المحاكمات الجنائية وعلانيتها من جانب ، مع محاولة توسيع نطاق وظيفتها الخلقية من جانب آخر الاخذ « بنظام المحلفين » الذى يأخذ به بعض الدول الغربية ، وكذلك أيضا بنظام « القضاء الشعبى » الذى يأخذ به بعض دول الكتلة الشرقية .

فهذا النظام - أو ذاك - يستهدف بحسب وظيفته المفترضة ان يكون مظهرا عمليا لديموقراطية القضاء ، وأن ينفى عنه أن يكون عملا من أعمال الادارة أو السلطة ، وذلك حتى يكفل له كل جلاله من طريق اشعار الكافة بأنه نابع فعلا عن مشاعر الجماهير التى ينبغى أن تشعر بالحاجة الى

(١) راجع ما سبق فى ص ٤٠٧ الى ص ٤٣٤ .

(٢) كما تنص المادة ١١١ من دستور اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية الصادر فى ديسمبر ١٩٣٦ على أنه « يجرى النظر فى الدعاوى فى جميع محاكم الاتحاد السوفيتى بصورة علنية إلا فى الأحوال الاستثنائية التى ينص عليها القانون مع ضمان حق الدفاع للمتهم » ، ومثله نص المادة ٧٦ من دستور الصين الشعبية الصادر فى ديسمبر ١٩٥٤ .

## - ٤٧٢ -

تحقيق العدالة والى الاطمئنان اليها ، والى احاطتها بسياسات قوى من الشعور القومى ازاءها عن طريق المشاركة فيها بصورة أو بأخرى .

ولعل من أهداف هذه المشاركة أن تضى على المحاكمات الجنائية - بالإضافة الى القاعات الفسيحة ، والمنصات العالية ، والارضية الوقورة ، وغيرها . - رهبتها المطلوبة حتى تصبح ساحة القضاء أشبه بدار عبادة منها بقاعة تجرى فيها مأساة مريرة ، أو ملهة مسلية لا تعنى أحدا .

ولا يعنى هذا القول الدفاع عن هذا النظام أو ذاك ، كما لا يتسع المقام للخوض فى سرد المزايا أو العيوب وما تكشف عنه التطبيق الفعلى من نتائج محققة للعدالة أو مخيبة لها . . فان كل ذلك لا يتسع له بداهة المقام الحالى ، وإنما تكفى الإشارة الى صلة ذلك كله بمحاولة توفير العدالة وتوسيع نطاق وظيفتها الخلقية ، وذلك كأساس فلسفى سائد لحق العقاب وما يرتبط به من قواعد وتقاليد اجرائية متنوعة .

وفى نفس الوقت نجد أن محاكمات الأحداث الجانحين تجرى فى جميع الشرائع طبقا لأوضاع خاصة بها ، وذلك حتى تكون أوثق اتصالا بتحقيق الفاية الاجتماعية للأجراء التهذيبى منها بتحقيق العدالة أو الردع العام على أى وجه من الوجوه .

**خامساً :** وتحقيقا لذلك كله نجد أيضا أن جميع الشرائع تعنى بوضع قواعد دقيقة لتسبيب الأحكام بحيث ينطوى التسبيب على أوفر تقدير لمبدأ الشرعية وما يرتبط بها من اعتبارات العدالة والاخلاق . ولذا ينبغى فى جميعها أن يجىء حكم القاضى مطابقا لحكم التشريع مبينا لهذا التطابق ومعرضا نفسه للإلغاء عند انتفائه . ولتحقيق هذا الهدف المشروع فتحت كل طرق الطعن فى الأحكام عادية كانت أم غير عادية . وهى تعتبر ولا ريب خطوة للأمام فى سبيل حماية الأفراد من خطأ القضاء المحتمل لسبب أو لآخر وهى من أخص ما يميز الشرائع المعاصرة بالمقارنة مع الشرائع القديمة والوسطى سواء فى تعددها ، أم فى اتساع نطاقها ، أم فى آثارها .

**سادساً :** واعتبارا للوظيفة الخلقية للعقوبة نجد أن عددا كبيرا من الشرائع المعاصرة يقر نظام انقضاء الدعوى الجنائية بمضى المدة . فان هذا النظام الذى أخذت به المواد من ١٥ الى ١٨ من تشريعتنا الاجرائى مبنى فى جوهره على قرينة نسيان الواقعة بمضى المدة المحددة للتقادم ، فتذوب بالتالى وظيفة الردع العام للعقوبة وتصبح فى نهاية المدة غير ذات موضوع ، ولذا فان كل ما ينفى قرينة النسيان هذه يقطع التقادم ومن ذلك اجراءات التحقيق والاثام والمحاكمة . . .

وغنى عن البيان أن وظيفة الرد الخاص للعقوبة تتضاءل قيمتها أيضا بمضى المدة ولكن ليس الى مدى تضائل وظيفة الردع العام . لأن الجماهير أسرع نسيانا بطبيعتها من الافراد ، فالتهم يظل عادة يذكر جريمته لآمد طويل ، خصوصا اذا كانت على درجة مذكورة من الجسامه .

وعلى أية حال فان الشرائع اللاتينية بوجه عام ترى أن اعتبارات التفاضل عن العقاب تصبح - بعد مضي مدد التقادم - أقوى من اعتبارات العقاب ، وهذا ما لا يعترف به التشريع الانجلوسكسونى الذى لا يقر مبدأ التقادم فى الدعوى الجنائية رغم ارتباط هذا التشريع ارتباطا تاما بالوظيفة الخلقية للعقوبة ، بل لعل هذا الارتباط نفسه يمثل علة رفض التشريع الانجلوسكسونى لنظام التقادم من أساسه .

سابعاً : ومما يتصل بمحاولة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة وضع أنظمة علمية مدروسة لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها وهى تقع فى الأساس من اليان العقابى الحديث كله وما يؤمله المجتمع فيه من تحقيق رسالته التى لا تكاد تعدلها رسالة تشريعية أخرى فى خطورة دورها فى الحياة الاجتماعية .

واحكام تنفيذ العقوبات السالبة للحرية واردة فى غير موضعها فى المواد من ٥٩ إلى ٥٢٧ من تشريعنا الاجرائى . وهى بحاجة الى مراجعة شاملة لازمة أكثر من لزوم مراجعة مواد التشريع الموضوعى نفسه أو سائر مواد التشريع الاجرائى ، مراجعة تقوم على أسس علمية واقعية مستمدة من حقائق علوم الاجرام والعقاب والنفس ... ولكن مع الارتباط بالوظيفة الخلقية للتشريع سواء فى صورة الردع العام أم فى صورة الردع الخاص ، وبدون مغالاة فى تقدير أيهما . بل يكفى فى التقرير بصحتها التسليم بتوافر حرية اختيار مقيدة لدى الانسان بوجه عام مهما كانت جسيمة القيود التى ترد عليها بحسب ظروف الزمان والمكان .

ووظيفة الردع الخاص يعنى بها كثيرا كل نظام يوضع لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها . وهى لا تلتقى على حال من الاعتراضات مثلما لاقت وظيفة الردع العام ، رغم أنهما تمثلان معا جانبين متقابلين لحقيقة فلسفية واحدة (١) .

ومع ذلك فحتى وظيفة الردع الخاص قلما تنجح عملاً ، بل تفشل غالباً بدلالة ارتفاع نسبة العائدين الى الاجرام ، وهو ما يرجع الى اعتبارات كثيرة : منها مدى قابلية المحكوم عليه للارتداد ، ونوع ظروفه

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٧٤ - ٢٧٧ ، ٢٨١ - ٢٨٥ ، ٢٩٣ - ٢٩٧ .

الاجتماعية والاقتصادية قبل الحكم عليه وبعد الافراج عنه . ومنها ايضا مدى صلاحية أنظمة السجون . وهذا هو موضوع علم العقاب الحديث ، وأقوى ما ينبغى أن يسترعى الاهتمام الجاد عند مراجعة بنياننا العقابي من أساسه .

فلا ينبغى أن يفوتنا أبدا أن أنظمة السجون قد تلعب دورا كبيرا في افساد السجين بدلا من تقويم أخلاقه ، وأن هذه الأنظمة مهما قيل أنها موضوعة على أسس علمية صحيحة قد تزيد السجين فسادا على فساد . ومن ثم فإن مدرسة أوترخت Utrecht التى أنشأها في جامعة أوترخت ثلاثة من العلماء الجنائيين وهم و. ب. ج. بومب W.P.S.Pompe و. ج. ت. كيمب G.Th.Kempe ، و ب. ا. ه. بان P.A.H.Baan تلاحظ على أساس من الصواب أن حياة السجن تشوه نفسيات المساجين ، ولذا فلا يمكن أن تستمد نظريات صحيحة من ملاحظة نزلاء السجون ، بل أن هذه النظريات تكون بمنأى غالبا عن الصواب لهذا الاعتبار .

كما أن هذه المدرسة ترى « أن صفة المجرم ليس لها الا مصدر واحد هو ارتكاب الجريمة بشرط أن يثبت قيام صلة بينه وبين جريمته . وترى هذه المدرسة أن فرض العقوبة هو فسم هذه الصلة وتحرير المجرم ، وتقرر أن تنفيذها ينبغى أن يتجه الى هذه الغاية ، وذلك بأن يحوز ثقة المحكوم عليه فيقبل العقوبة كمقابل عادل لخطئه ويمد يد التعاون الى السلطات القائمة على التنفيذ ، ويتحقق من جانبه التجاوب الضروري لنجاح كل معاملة عقابية ، ويكون ذلك أساسا لنوع من الصلح ينعقد بين المحكوم عليه والمجتمع فيقبله في صفوفه بعد انقضاء العقوبة كمواطن شريف» (١) .

والى جانب أنظمة تنفيذ العقوبات السالبة للحرية هناك اعتبار له قيمته البالغة في تقويم ارادات الجناة وهو نوع استقبال الهيئة الاجتماعية لهم بعد خروجهم من السجون . وهذه كلها اعتبارات متنوعة لا تصلح مجتمعة مصدرا لزعة الثقة في مبدأ الردع الخاص وان كانت تصلح مصدرا للمزيد من التعمق في العلوم الانسانية ... وللمزيد من التطور في سياسة التشريع العقابي نحو توافق متزايد مع هذه العلوم المتطورة ، وبغير اندفاع ولا تطرف ، لأنه كثيرا ما يتضح أن بعض الآراء الخلابة والكشوف المبصرة التى قد تعزى اليها تمثل سرايا خادعا لا أكثر ولا أقل ، وهو لا يختلف عن سراب الارتباط المسبق بالآراء الموروثة ، أو بالتقاليد القاسية البالية .

---

(١) راجع « علم العقاب » للدكتور محمود نجيب حنى ١٩٦٧ ص ٩٧ .

**ثامناً :** ونجد كذلك أن من قواعد انقضاء العقوبات ما هو مرتبط وثيق ارتباطاً بمبدأ الوظيفة الخلقية للعقوبة . ومن ذلك الانزاج الشرطي عن المحكوم عليه إذا أثبت استقامة سلوكه بعد انقضاء مدة معينة من بدء سلب حريته . ومنها نظام رد الاعتبار القضائي بعد مضي مدد معينة من القضاء العقوبة إذا أثبت المتهم استقامة سلوكه حقاً وعودته إلى صفوف المواطنين الصالحين . ومثل نظام رد الاعتبار بقوة القانون بعد مضي مدد أخرى أطول عادة من سابقتها إذا لم تصدر عليه أحكام جديدة . ففى كل هذه الأنظمة يفترض توافر إرادة حرة لدى المحكوم عليه بمقدورها أن توجه صاحبها اتجاهها اجتماعياً أو غير اجتماعي بحسب الأحوال ، وفى الحالين ينبغى أن ترتب هذه الإرادة آثارها المحتومة فى أحكام التشريع الوضعى ، بقدر ما ترتب بداهة آثارها فى موقفنا من أحكام التشريع الطبيعى .

### وبعد : هل للتشريع أن يهدر الإرادة ؟ !

وفى الجملة فإنه من المحال أن يقام أى بنية تشريعية على أساس من أهدار حرية الإرادة الإنسانية ، وذلك لأن أصل رسالة التشريع هى محاولة تنظيم نوازع هذه الإرادة فى كل صور نشاطها المشروع وغير المشروع ، مهما اختلف الراى فى الأصول الأخرى التى ينبغى أن تهيم على سياسة التشريع بوجه عام ، والتى ينبغى أن ترتبط تماماً بأصول انفلسة الصحيحة لأنها أئمن تراث للعقل ، وأقوى ما يربط هذا العقل بحقائق الحياة تحقيقاً لأهدافها الخلقية السامية فى التطور والارتقاء .

وفى هذا البنية العقابى ينبغى أن يراعى توفير ترابط وثيق بين شقيه الموضوعى والإجرائى ، بمقدار ترابط هذين الشقين معاً بأصول الفللفة الصحيحة . وهذا البنية المترابط لا مندوحة من أن يحاول التوفيق الجاد بين وظيفة العقاب فى تحقيق العدالة - وهى لا تقوم بنفر قاعدة الإرادة الحرة مهما قبل أنها مقيدة بقبود جسيمة - وبين وظيفة العقاب فى تحقيق المنفعة مهما قبل أنها مستحيلة ولا يمثل ذريعة افتراضية ، بل هو مستمد من حقائق الحياة الوضعية . ولهذا التوفيق فطنت منذ زمن كاف المدرسة النيوكلاسية وأقامت فلسفتها فى العقاب على محاولة تحقيقه من الناحية العملية (١) ، وحللت حلولها الاتجاهات الانتقائية الكثيرة التى انبثقت منها والتى لم تنازع فى عدالة العقاب بل تمسكت بها بمقدار تمسكها بجذواه .

(١) راجع ما سبق عنها فى ص ٣٢٢ - ٣٣٦ .

أما انكار وظيفة العقوبة الخلقية وبالتالي انكار وظيفتها في تحقيق العدالة فهو امر يفتح على مصراعيه الباب لكل صور التحكم والغلو في الموضوع والشكل معا . ويستوي أن يجيء هذا التحكم وذلك الغلو باسم منفعة العقوبة مجردة كما ذهب المدرسة التقليدية ، أم أن يجيء باسم الدفاع الاجتماعي مجردا كما ذهب بعض مدارس في جناحها المتطرف . ففي النهاية - وبصرف النظر عن الأسماء والمسميات - أن انزواء العدالة لحساب المنفعة يمثل - من هذه الزاوية - نقطة التقاء جوهرية بين المدرسة التقليدية وبين هذا الجناح المتطرف للدفاع الاجتماعي . وهو انزواء يمثل أخطر المآخذ الحقيقية التي وجهت الى المدرسة التقليدية ، والتي يمكن أن توجه من جديد - وربما على صورة اقوى - الى هذا الجناح المتطرف في الدفاع الاجتماعي مهما تباينت حلوله في النهاية عن حلولها ما دام الأساس الفلسفي مشتركا بينهما ، وهو في النهاية تغليب قاعدة المنفعة على قاعدة العدالة ، بل بالأحرى محو هذه الأخيرة كلية وما يرتبط بها حتما من أخطر دعائم الشرعية والفقهية والزمها لاقامة العدالة الجنائية بل الانسانية بوجه عام .

أما الجناح المعتدل في الدفاع الاجتماعي فلا ينحو هذا المنحى مطلقاً ، بل أنه على حد تعبير المستشار مارك أنسل « لا يرفض القانون الجنائي ولا مبدأ الشرعية ، ولا يريد إلغاء المسؤولية ولا الجزاء الأدبي والاجتماعي ، ولا يتجه البتة الى انشاء نظام للمنع التقديرى prevention discrétionnaire يعتبر فيه كل انسان - بسبب تناقض فريد في نوعه - مجرمًا تمامًا من ناحية الائم ، ويعتبر في نفس الوقت مريضاً غير مسئول من ناحية العقوبة . وتأكيد غير ذلك أمر مناقض للحقيقة ، وكل نقد يقتصر على ترديد هذه التأكيدات بطريقة آلية لا يستحق أي اعتبار من الناحية العلمية . ومن الملائم أن نذكر القارئ بكل ذلك بصوت عال ، وذلك لأن البعض يحرص على أن يكون غامضاً في هذا الشأن » (١) .

وبالتالي فإن هذا الجناح المعتدل من الدفاع الاجتماعي الحديث يقوم على التسليم بحرية الاختيار المقيدة بالملابسات الموضوعية والشخصية كأساس لحق العقاب ولا ينفي بالتالي العدالة ، كما لا ينفي المنفعة كأساس آخر له ، حتى ليبدون هذا الجناح المعتدل - من هذه الزاوية - انبثاقاً صريحاً وأن كان حديثاً من المدرسة النيوكلاسية أو على أحسن

(١) عن مؤلفه 1966 La Défense Sociale Nouvelle ص ٣٣٩ . وراجع

ما سبق عنه ص ٣٠٨ - ٣١٨ .

الفروض اتجاهاً انتقائياً جديداً ، حين يبدو الجناح الآخر المتطرف لهذا الدفاع الاجتماعي - من زاوية انكار حرية الاختيار - انبثاقاً صريحاً وان كان حديثاً من المدرسة الوضعية الإيطالية كما خلفها مؤسسها سيزار لومبروزو . وذلك مع أن الجناحين ينتميان معاً - بحسب الظاهر - الى محور مشترك واحد ، هو محور الدفاع الاجتماعي . ولعل هذا الاعتبار يعمل لمآذا ينظر اغلب الجنائيين بحذر شديد الى بعض اتجاهاته ، ولماذا يعتبره بعضهم محوراً اشتراكياً صالحاً للإصلاح العقابي حين يعتبره بعض الجنائيين من الكتلة الشرقية محوراً رأسمالياً . وكاثوليكيًا ، ومناقضاً للمبادئ الاشتراكية مناقضة صريحة (١) وبصرف النظر عن موقف هذا البعض من موضوع حرية الاختيار بوصفه مشكلة فلسفية .

وفي الواقع ان جميع من يهاجمون النيوكلاسية انما يدورون - من هذه الزاوية - في نفس فلكها ولا يستطيعون التخلي عنها لأنهم لا يجدون شيئاً افضل منها يقدمونه أساساً لحق العقاب ، وهو حرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الشخصية والموضوعية ، وما يتبع ذلك من ضرورة التوفيق بين مبدأ العدالة والمنفعة بصورة أو بأخرى ، بحيث ان النفي هنا لا يكاد يعنى شيئاً على الإطلاق في مفهوم سياسة التشريع بصفة عامة . وهذه الحقيقة تعلل لماذا يمكن لأي انسان ان يقول ان هناك التقاءً شبه تام في الاتجاهات المعاصرة حول موقف سياسة التشريع من حرية الاختيار ، وهو التسليم بها مهما كانت مقيدة بملابس الزمان والمكان ، وبالتالي التسليم بـعدالة العقاب ، وبمحاولة تنظيم اجراءات الدعوى على هذا الأساس من الحرية ومن العدالة . وذلك بصرف النظر عن تباين الحلول التشريعية وترددتها من النقيض الى النقيض أحياناً . وبحيث يمكن الجزم بأن انكار الحرية والعدالة لا يجد له أي صدى معاصر في الاتجاهات العلمية التي يمكن القول بأنها تلعب دوراً حقيقياً في رسم سياسات الشرائع الموضوعية والاجرائية معاً .

وفي هذا الصدد يلاحظ مارك آنسل أيضاً على أساس من الصواب انه « بعد قرون من النقاش لا تزال الإرادة الإجرامية *la mens rea*

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه مثلاً جيرزي سافيكى Jerzy Sawicki الأستاذ بجامعة وارسو . وله مقال بهذا المعنى . راجع تعليقا عليه :

*Mlle y Marx : Rev. Rcience crim. 1955 P 588 et s.*

وراجع أيضاً :

*Piontkousky et Tadevsian : Revue d'Etat Soviétique et le Droit 1959.*

*Millkos Kadar : Rev. de droit hongrois 1961 P. 47.*

غامضة كما كانت في أيام شيشيرون ، وإذا كان التشريع العقابي التقليدي -  
 كيما يتفادى تحليلاً صحيحاً للآثم قد حاول أن يفصل النية عن الدافع  
 وذلك كيما يرتبط الخطأ بالجريمة بصورة مباشرة أكثر من غيرها ، فإن  
 هذا السد سدواه ، كما يلاحظ بحق الأستاذ بيناتل Pinatel ، ولا  
 يلتئم مع مجموع النظريات العقابية . وفي نفس الوقت من الغريب أن نلاحظ  
 أن أنصار القدرية لم يعودوا يقتصرون الآن على مجرد انكار حرية الاختيار  
 انكاراً خالصاً وبسيطاً ...

ونحن نعاصر من هذه الناحية تبادلاً في الآراء ، بل التقاء كان يبدو في  
 عصر آخر غير متصور الوقوع . ولقد شاهد المرء بالفعل أن الجنائيين  
 الماديين من بلاد الكتلة الشرقية الذين أدانوا علم الاجرام بوصفه علماً  
 « بورجوازيًا » صاروا يعطونه مكاناً متزايداً من الأهمية ، وذلك حتى أن  
 التشريع السوفيتي منذ تعديله بين عامي ١٩٥٨/١٩٦٢ انتهى الى إعادة  
 بنیان المسؤولية على أسس تكاد تكون نيوكلاسية . وفي نفس الوقت نجد  
 أن أكثر الجنائيين يقظة في هذه الكتلة أصبحوا يتناقشون من جديد حول  
 « النية » وحول « الخطأ » . وعلماء النفس والاجرام من الكاثوليك أصبحوا  
 من جانبهم يميزون بين « القدرية الوضعية » وبين « القدريات الشخصية »  
 التي يمكنها أن تؤثر الى حد بعيد في مسؤولية لا يفلونها ...

ثم يقول المؤلف بحق : « ومن ثم فإن الحقيقة التي ينبغي الرجوع  
 اليها هي التسليم بالشعور العميق والطبيعي بالمسؤولية الشخصية . ومن  
 المعروف أن الأطباء العقليين وعلماء النفس والاجرام الحديثين يلحون على  
 هذا المعنى الشخصي للمسؤولية الذي يجده الانسان بصورة مألوفة لدى  
 كل كائن انساني فهو الذي يعطينا مفزاهما والذي عبر عنه إيتن دى جريف  
 E.de Greeff بأنه « التيقن من الحرية الداخلية » وهذه المسؤولية  
 هي التي تصنع التجريب الواقعي نفسه لحرية الانسان في الاختيار .

والحللون النفسيون بدورهم لا يرفضون كل مكان للآثم ، وللإحساس  
 العميق بالمسؤولية ، فإن هذا الإحساس في حقيقته النفسية يربط الانسان  
 بنشاطه وبمستقبله الشخصي ، وهذه الحرية التي يشعر بها صاحبها  
 تجعل فعلنا نابعاً عن شخصيتنا برمتها ، ومعبراً عنها ( كما يقول  
 برجسون ) (١) ... والانسان - الفرد لا يشعر مع ذلك أنه مسئول وحده .  
 ولأنه يشعر بذلك فإنه يعتبر أن الأشخاص الآخرين مسئولون هم أيضاً ،  
 وهذا الإحساس الجماعي بالمسؤولية ، هذا الحق في مطالبة كل انسان

(١) راجع عن موقف برجسون من حرية الإرادة وما ورد فيها سبق في صفحة

بتقديم حساب عن أفعاله ، وكذلك الالتزام بتقديم هذا الحساب بالقبول أم بالضغط ، كل ذلك مرتبط مباشرة بهذه الحقيقة النفسية - الاجتماعية التى هى الاحساس بالمسئولية .

ولا ينبغى للسياسة الجنائية الخاصة بالدفاع الاجتماعى ان تضرب صفحاً عن هذه الظاهرة الفردية والجماعية بل انها لتفقدون كل خطورتها على المستوى الاجتماعى - الفردى حيث تستهدف أن تضع نفسها ، ولهذا السبب ينبغى عليها أن تضعها فى الاعتبار عند التنظيم المنطقى لرد الفعل المضاد للجريمة . وإذا كانت المسئولية على هذا الوضع تكون تعبيراً عن الشخصية ، فانها تكون أيضاً مقياساً للأهلية الجنائية ، وتنبئ على ذلك نتائج محددة فى تخطيط العدالة العقابية « (١) » .

ولا يتسع المجال بطبيعة الحال للخوض فى نتائج نظرية الدفاع الاجتماعى - فى جانبها الموضوعى والاجرائى - كما يراها المستشار مارك آنسل أو غيره لخروج ذلك عن إطار البحث الفلسفى فى حرية الاختيار ، وإنما يكفى هنا القول بأنها تقع فى الأساس من هذه النتائج كما تقع أيضاً فى الأساس من سائر الاتجاهات العقابية المعاصرة . وهذه النتائج تدور حول إبراز فكرة التضامن الاجتماعى فى تحمل المسئولية عن الجريمة التى لم تعد مجرد واقعة فردية يتحملها الجانى بمفرده ، وبالتالي تدور حول المسئولية المحدودة التى تتطلب « معاملة عادلة » مثلما تتطلب « عقوبة عادلة » . ولذا توسع من نطاق المسئولية المخففة أو الجزئية حتى بالنسبة للجناة العاديين الذين قد تعتبرهم سائر المدارس مسئولين مسئولة كاملة . وهى فى النهاية تقيم المسئولية العقابية على أسس مثلثة : فردية واجتماعية وخلقية . ولكن هل ذلك يكفى للقول بأنها ابتعدت حقيقة عن المدرسة النيوكلاسية ؟

ان هذه النتائج المؤسسة على مبدأ العدالة هى فى نفس الوقت مؤسسة على مبدأ المنفعة ، والتوفيق بينهما هو الأمر الذى دعت اليه المدرسة النيوكلاسية Néo Classique قبل غيرها بصورة أكثر وضوحاً من غيرها ، كما دعت اليه فيما بعد سائر الاتجاهات الانتقائية Eclectique التى اقتضت أثرها ، ومهما كانت صلتها قوية أو ضعيفة بهذه المدرسة النيوكلاسية .

وهذه المدارس اللاحقة للنيوكلاسية حتى وإن لم تمتد من نفس أساسها الفلسفى فانها اقتربت أكثر منها من مباحث العلوم الانسانية

وارتبطت بها أكثر منها في بحثها الطبيعي عن محاولة توفير المزيد من العدالة ، والمزيد من الفاعلية للعقاب عن طريق تقصى الدوافع الحقيقية للجريمة في كل صورها . وهذا الارتباط المتزايد بالعلوم الانسانية لا ينفي صحة النسب الذى يربط هذه المدارس كلها بهذا الاصل الفلسفى العتيد الذى يترك الباب مفتوحا على مصراحيه لكل صور الاجتهاد والبحث العلمى المتجدد ، الا وهو التسليم بحرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الموضوعية والشخصية ، التى لا غنى عن مراعاتها في أية سياسة حكيمة للتشريع العقابى ، وهى ينبغى أن تؤسس على الحقائق والملاحظات الواقعية لا على الافتراضات النظرية أو المذهبية .

وهذه المدارس اللاحقة متعددة ، ولعل أقوى تعبير عنها هو موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات (١) » . ومنها بعض المدارس الايطالية اللاحقة للوضعية مثل « المدرسة العقابية الثالثة (٢) » ، و « المدرسة الفنية القانونية (٣) » ، و « المدرسة الفنية العلمية (٤) » . ومنها أيضا « المدارس الانثروبولوجية » و « الاكلينيكية » الحديثة التى لها أنصارها في بلاد متعددة . ومنهم في ايطاليا العلماء ديتوليو DiTullio وأوتولينجى Ottolenghi وبندى Pende ، وفي فرنسا فردون Verdun واير Heuyer وفي بلجيكا ديجريف de Greeff وفرفك Verweck ، وفي ألمانيا متزجر Mezger ، واكرنر Exner وكرتشمير Kretsehmer ، وفي السويد كينبرج Kinberg ، وفي الولايات المتحدة الأمريكية هوتون Hooton وشلدون Sheldon وغيرهم ...

ويلاحظ الدكتور عبد الاحد محمد جمال الدين فيما يتعلق ببعض الدراسات الحديثة - ذات الطابع البيولوجى والسيكولوجى - أن هناك خطوطا مشتركة تجمع بينها : « فان كانت المدرسة القديمة التى قامت على نظرية لومبروزو قد اعتمدت أساسا على التشريع الجثمانى والظاهرة المورفولوجية ( الخارجية ) فان الدراسات الحديثة حاولت أن تتعمق في فهم شخصية الانسان على أساس أنها مصدر السلوك الانسانى ، وأن السلوك الانسانى عبارة عن عملية ديناميكية معقدة وليس نشاطا سهلا التفسير .

(١) راجع ما سبق في ص ٣٢٦ - ٣٣١ .

(٢) راجع ما سبق في ص ٣٣٧ .

(٣) راجع ما سبق في ص ٣٣٧ .

(٤) راجع ما سبق في ص ٣٣٨ - ٣٤٣ .

ان هذه الدراسات تتجه الى بحث المظاهر الباتولوجية مسواء من الناحية الجثمانية أم العاطفية في الشخصية ، وعلاقة كل ذلك بالوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الشخص بالمؤثرات الاقتصادية والحضارية للمجتمع ، وتحاول تلك الدراسات أن تحلل السلوك الانساني من جميع النواحي مستعملة وسائل البحث العلمية ومركزة على الدراسات الاكلينيكية لشخصية المجرم . ان ذلك يدفعنا الى تسمية هذه الاتجاهات الحديثة بالاتجاهات الاكلينيكية في علم الجريمة (١) .

ولا ريب أن الفهم الذي دافعنا عنه في أكثر من موضع (٢) ، والذي يمكن أن يستخلص من المدارس الحديثة بوجه عام مهما تنوعت تفسيراتها واتجاهاتها بين نفسية ، واجتماعية ، واكلينيكية ، ووراثية ، وتاريخية ، وجغرافية ... (٣) لا يمكن تأصيله فلسفياً الا على أساس صحة ما نادى به المدرسة النيوكلاسية من امكان التوفيق بين عدالة العقوبة ومنفعتها . وهذا أمر طبيعي لأن العدالة بلا منفعة - ولو في أبسط صور الردع العام - محض ظلم صارخ ، ولأن المنفعة بلا عدالة - ولو في أبسط صور حرية الاختيار - محض قسوة ضارة . ومن ثم فلا يمكن أن نتصور عدالة تقوم سواء في موضوعها أم في شكلها بلا منفعة ، ولا منفعة بلا عدالة ، ولا يمكن أن تقوم لأيهما قائمة الا بالاقرار بهذه البديهة البسيطة الواضحة التي فطن اليها الفلاسفة في جميع العصور وهي أن للانسان قدراً من ارادة حرة تقبل التوجيه الصالح أو الطالح .

وعلى هذا التوجيه ينبغي أن تؤسس كل محاولات التقويم الفعالة والاصلاح الجاد ، وذلك عن طريق مواجهة الجريمة بأساليب واقعية عادلة وملائمة - وسماها عقوبات أو تدابير احترازية اذا شئت - توفرها معاملة عادلة وملائمة تحسن التمييز بين البريء والمسيء ، كما تحسن اختيار المحقق والقاضي ، واجراءات الوصول الى الحقيقة ، وتقدير العقوبة وأسلوب التنفيذ .

وفي هذا الاطار لا اعتراض لنا على أى مذهب في مكافحة الجريمة ما دام لا ينفي نفعياً مذهبياً قاعدة حرية الاختيار من أساسها وبشرط أن

(١) عن مقال له بعنوان: « الاتجاهات الأتروبولوجية في تفسير الظاهرة الاجرامية » .

مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليو ١٩٦٩ ص ٧٣٨ - ٧٤٩ .

(٢) راجع ما سبق في ص ٢٩٣ - ٣٤٣ .

(٣) فلا ينبغي أن يفوتنا أن علم الجريمة في مفهومه الواسع ينتمى الى عدة علوم متنوعة منها علوم الأتروبولوجيا، والبيولوجيا ، والفسولوجيا ، والاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والسكان ، والتاريخ ، بالإضافة الى كل ما يتصل بالتفريع الوضعي ، وبالعقاب كعلم قائم بذاته .

م ٣١ - التفسير والتخيير )

يوضع - ككل مذهب آخر - في بوتقة البحث العلمى الناقد المحايد . وفى كل خطوة ينبغى أن تلعب العلوم الانسانية دورها الفعال ، فالترايط ينبغى دوماً أن يكون وثيقاً وحقيقياً بين سياسة العقاب وبين هذه العلوم .

وهذه العلوم كلها - مهما قيل انها وضعية بمعنى انها قائمة على اسلوب الملاحظة الواقعية - فانها فى النهاية مستمدة من تحليل نوااميس طبيعية تحاول الوصول الى كشف بعض غوامضها ومعمايتها . وهى قد تنجح وقد تخفق فى هذا الوصول وفى التحليل ، لكن هذه النوااميس لا تمثل فى النهاية أكثر من جانب واحد من النوااميس الطبيعية التى تهيمن على سير ركب التطور والارتقاء ، والتى ينبغى على ارادة الانسان العاقل الحكيم ان تحاول الاتساق معها على قدر استطاعتها اذا ارادت أن تشق طريقها فى حياة ناجحة خلقياً واجتماعياً .

وهذا الاتساق المرجو اذا وضعه الشارع الوضعى نصب عينيه كفيل بأن يعصمه هو ايضا من الفلو فى التجريم أو فى العقاب ، كما هو كفيل بأن يعصمه من الافتثات أو التسرع الضار فى اجراءات الدعوى وتنفيذ العقاب، لأن هذا الاتساق نفسه يركز على دعامتى العدالة والمنفعة ، وكلتاها نابعتان من مصدر واحد وهو حرية الارادة وعليه تقوم الوظيفة الخلقية للبيان العقابى بأسره ، وبصرف النظر عن اتجاهات تطور هذا البيان وارتماه المستمر بالأنظمة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . وارتماه أيضاً بما فى نفوس الناس من غلو فطرى ، وأثرة بالغة ، وميول عدوانية وبصرف النظر عن مدى نجاح هذا البيان أو فشله فى تحقيق الهدف السامى الذى يرنو اليه بسبب تفاوت المجتمعات تفاوتاً ضخماً فى نظرها الى كافة الامور .

ولا ريب أن ارادات الأفراد تلعب هنا دورها على الامد القريب والبعيد فى نجاح الأنظمة الموضوعية والاجرائية أو فى فشلها ، كما تلعب دورها فى كل مقام آخر . وذلك الى مدى لا يمكن تجاهله الا بتجاهل حقيقة من أقوى الحقائق الوضعية للحياة ، بل لا يمكن أن تستقيم بغيرها حياة اسمى - ولوفليلا - من حياة الزواحف والعجماوات ... هى حياة هذا الكائن العجيب الذى يضع التشريع بارادته ، ويسهم بارادته فى نجاحه أو فى فشله ، ويخضع له بارادته - أو يأبى الخضوع - ومع ذلك يحاول أن ينكر هذه الارادة ويتصور أنها خرافة من صنع هذا التشريع نفسه ... فهل الارادة تصنع التشريع أم التشريع يصنع الارادة ؟ !

واذا كانت هذه الارادة خرافة فان الانسان نفسه - مصدر التشريع وصاحب الارادة - ينبغى أن يعتبر بالتالى خرافة ضخمة لا ظل لها من حق ولا من واقع .. فهل تنجح العلوم الانسانية يوماً فى اثبات هذه الخرافة الضخمة ؟ ! وهل تصل يوماً الى نفي الارادة المقيدة بعد أن نجحت فى زعزعة الاعتقاد فى الارادة المطلقة ؟ ! هذا ما لا نتصور امكان حصوله يوماً بعد كل المراحل التى قطعتها حتى الآن ...

## الباب الحادى عشر

### تلخيص لأهم النتائج

- تفاعل التسيير مع التخيير .
- تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل .
- التفاعل لا يلقى الحرية .
- التفاعل ينفى التعارض .
- نفى القدرية المطلقة .
- نفى الصدفة .
- عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ !
- عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار .
- أهم النتائج .

لا ريب أن القارئ قد لمس بنفسه دقة موضوع التسيير والتخيير ، والألفاظ التى تكتنفه من كل جانب ، وكيف أنه يستحق أن يشغل كل ذى عقل يريد أن يتفهم ولو شيئاً يسيراً من الغاز الطبيعة التى لا تحصى ، والتى إذا نجح مرة فى محاولة كشف النقاب عن بعضها فهو قد فشل مرات ومرات فى محاولة كشف النقاب عن باقىها . . فما أضعف عقل الانسان إزاء الطبيعة ، ولا غرابة فى ذلك لأن هذا العقل من صنع هذه الطبيعة نفسها ، وهو فى ذاته لغزها الأكبر ، مع أنه لا يزال فى المهد ، فما أقرب عقل الانسان الى طفولته وما أحدث تاريخه بجانب تاريخها . وبالتالي ما أحدث صلة عقل الانسان بالكون ، وفى نفس الوقت ما أهرق هذه الصلة نفسها إذا قلنا أن عقل الانسان لازم للكون لزوم الكون لعقل هذا الانسان الضعيف ! !

وجلى أن ثمة نقطة لأبد أن القارئ قد لمسها تماماً مما سبق ، وهى أن حرية الاختيار ينبغى أن تعد - ابتداء - حقيقة كونية . وهذا التسليم بحرية الاختيار ليس من شأنه البتة أن يبرز تعارضاً حقيقياً مع التسيير ، فالتسيير حقيقى كالتخيير تماماً . فهما حقيقتان كونيتان واضحتان ، ولكنهما تجتمعان أبداً ولا يمكن أن تنفصل احدهما عن الأخرى سواء فى أخطر الأمور أم فى أئفها .

فلا يمكن القول مثلاً بأن الانسان مسير مرة ومخير أخرى ، أو أنه مسير فى الأحداث الهامة كالولادة ، والزواج ، والوفاة ، ومخير فى الأحداث

البسيطة كالعمل ، والقول ، والضحك ، والبكاء ... أو أنه مخير عندما تسير أحداث الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسير عندما تسير هذه الأحداث نفسها في اتجاه مضاد لرغبته وهواه ... فمن الخطأ الشائع ما تعودده البعض من أن يسند الأحداث الحسنة الى ارادته الخاصة ويسند الأحداث السيئة الى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر .. فهذا هو بعينه منطق الأنانية والفروور .

ثم ان أى نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير وأخرى محددة للتخيير لا سند له من المنطق ، ولا من حقائق الأمور ، لان التسيير والتخيير يكمل أحدهما الآخر في كل حركة وسكنة من حركات الكون وسكناته . فهما لحمة الإرادة وسداها يتقاطعان في كل خيط من نسيج هذه الإرادة . واجتماعهما معاً لازم لهذا النسيج ، ولا يتصور أبداً حدوث تخيير في أى امر إلا في نطاق تسيير معين يكمله أو يوقفه ويحد منه . وذلك كله رهن بمدى توافق التخيير مع التسيير الذى هو تعبير في النهاية عن نواميس الطبيعة التى تهيمن على سير أحداث الحياة حلوها ومرها معاً ، في كل مستوى من مستوياتها .

ولأوضح هذا الفهم لموضوع التخيير والتسيير في أبسط عمل يقوم به الانسان بطريقة تكاد تكون غير واعية وهو التنفس . فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، وأن نتنفس تنفساً سطحياً أو عميقاً ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتنا قد لا تظهر سريعاً ، ولكنها تظهر حتماً بصورة من الصور في يوم من الأيام . فحريتنا في التنفس محكومة في النهاية بنواميس الصحة والمرض . ومثلها حريتنا في تناول الطعام ، وفي العمل ، وفي الفكر ، وفي أداء كل وظائف الحياة المادية والشعورية .

ولهذا كله يمكن أن يقال بأن ما يريده الانسان - ما دام متسقاً اتساقاً صحيحاً مع نواميس الحياة المادية والشعورية - يريده الله أو ان شئت القدر أيضاً عن طريق نفس هذه النواميس . فارادة الانسان من ارادة الله ، كما أن هذه النواميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الارادة الشاملة التى تسمح على كل ارادة أخرى . أما الحياة السلبية الساكنة فليست من ارادة الله في شيء ، بل هى من ذرائع الانسان الخامل المتواكل الذى يريد التنصل من تبعة خموله وتواكله فيلقى بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

### تفاعل التسيير مع التخيير

وبحسب الفهم الذى أسلفته عن التسيير والتخيير يكون الانسان

مسيراً مخيراً في كل أمر ، وفي أية لحظة . فهو مخير بقدر ما يملكه من ارادة عاقلة حرة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعي الذي لا يمكن أن يفلت منه ، وهو ناموس الاسباب والمسببات أو ارتباط النتائج ارتباطاً طبيعياً بمقدماتها ، وبالتالي ارتباط ماضيه - وربما ماضيه البعيد جداً - بحاضره ، وحاضره بمستقبله - وربما بمستقبله البعيد جداً - ارتباطاً ينطوي في نهاية التحليل على مجموع النواميس المادية والشعورية اللازمة للحياة في كل صورها ومستوياتها .

\* \* \*

ويمكن القول بأن الانسان حكم مختار يملك قدراً أو آخر من حرية الارادة لكنه مجبر بحكم نواميس الطبيعة على استخدام هذا القدر في اتجاه أو في آخر ، وفي النهاية عليه أن يجنى ثمرة هذا الاستخدام ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً . فالانسان مجبر - منذ الأزل - على الحرية وليس مسلوب الحرية . وعندما أقول لشخص معين « عليك أن تختار بين امرين أو أكثر » ليس معنى هذا أنني قد سلّبت له حرية الاختيار ، بل معناه أنني أؤكد له هذه الحرية وأطالبه بأن يستخدمها في الاتجاه الذي يروق له بين امرين أو عدة أمور .

ونحن نختار في الواقع بين سلوكين وربما أكثر من سلوكين في كل خلجة من خلجات تفكيرنا وشعورنا ، وعلى نطاق أوسع مما قد يتراءى لنا لأول وهلة ، الى حد أننا كثيراً ما نسأل أنفسنا في الهدوء والسكينة وفي كل لحظة من حياتنا : هل أقدم أم أحجم ؟ هل أفعل أم أضبط اعصابي ؟ هل أحقد أم أغفر ؟ هل أقنع أم أطلب بالمزيد ؟ . . وهذا التساؤل المستمر ليس وهماً ولا خرافة ، بل هو صدى لشعور حقيقي في الوجدان يتوقف على الإجابة الصحيحة عليه مدى نجاحنا أو فشلنا في هذا الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس في نزواتها ، وشهواتها ، واندفاعاتها ، والذي يحدد لها قدرها ومصرها طبقاً لقانون السبب والنتيجة .

وهذه الحرية التي تجبرنا نواميس الحياة على استخدامها مقتضاها أنه ليس من حقنا أن نقف موقفاً سلبياً في الصراع بين الخير والشر الذي يجري تحت أبصارنا في كل ساعة بل في كل لحظة (١) ، بل علينا أن نقوم بدور إيجابى في كل صراع من هذا القبيل وبجميع الوسائل المشروعة الحكيمة التي قد نملكها ، لأن من واجبنا دائماً استخدام هذه الحرية ، واستخدامها في الطريق السوى حتى تزدهر هذه الحرية في مبدأ توافرها ، وفي ضرورة استخدامها على نحو لبق وحكيم .

(١) ولعل هذه الحقيقة الفلسفية تتضمن تبريراً كافياً للمقاب على الجرائم الإيجابية التي قد تقع بطريق الترك أو الامتناع ، ولكن لا ينبغي أبداً الخلط بين الواجب الملقى والواجب القانوني ، ولأن كان يحسن في بعض الأحيان الربط بينهما .

## - ٤٨٦ -

وهذا الفهم يلقي على وجداننا عبء البحث في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية ، كما يلقي عليه ايضاً عبئاً أخطر من ذلك بكثير وهو عبء محاولة التقيد بهذه النواميس ولو رغم ارتباطات الذات ببيئة معينة في عصر معين . وقد تكون هذه البيئة غارقة الى أذنيها في القيم الخاطئة خلقياً وروحياً . وهذه القيم مهما كان خطأها فان القدر الحكيم كثيراً ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عقل حكيم من أخطاء الشر والحقاقة فيتخذ منها وسيلة طيبة لتحقيق أهدافه العادلة ، ولو بعد آماد بعيدة .

ولا يتأتى كل ذلك الا اذا كنا نتمتع بحرية حقيقية لا وهم فيها ، وذلك مهما كانت هذه الحرية تبدو مقيدة بأغلال كثيرة مستمدة من النواميس الطبيعية التي تحكمها ، كما تحكم سائر ظروف الزمان والمكان المحيطة بها ، ومهما كانت تبدو مفروضة علينا فرضاً مع أننا قد انتزعناها في واقع الامر انتزاعاً بطيئاً من بين مخالب الطبيعة التي تطلبنا بهذا الانتزاع وتطالبنا دائماً بالمزيد منه ، حتى تزدهر فينا وبنا أسباب الحياة الناجحة خلقياً المتطورة للأمام ، التي تصلح بذاتها هدفاً صالحاً لنا ، كما ينبغي أن نصبح نحن هدفاً صالحاً لها مهما تعثرنا في خطواتنا ، وتعثرت بنا صروف الأيام .

\* \* \*

وما أعجبها من مفارقة هذه التي تدعو هذا الكائن الذي لا يزال يحيا في عبودية غرائزه وشهواته وانفعالاته الى أن يتطلب من أحداث الحياة أن تكون مطابقة لخلجات عقله ووجدانه بدلا من أن يحاول أن يتفهم — بعقله الهزيل — ما وراء هذه الأحداث من حكمة بالغة كيما يجعل خلجات عقله ووجدانه تتجاوب في نغم متنسق معها . وهكذا يتصور هذا الكائن دائماً أنه دائن غير مدين ، وصاحب حق لا يقابله واجب ، وسجين قضبان ظالمة أحق بها غيره من سائر الكائنات والوجودات التي تعمه في غيها وضلالها من دونه .

ولا شيء بمقدوره أن ينتزع من وجدان هذا الكائن العجيب شعوره هذا حتى ولو كان هو الايمان بالقدر غير المحدودة التي من شأنها أن تهيمن على سير الأحداث في هذا الكون الفسيح . أو حتى لو كان هو الايمان بالناواميس الطبيعية التي تعمل في ملاءمة تامة مع هذه القدرة . أو حتى لو كان هو الالم المرير ينزل به لماماً أو دوماً . أو حتى لو كان هو الاخفاق الكامل في أبسط أمور حياته .

ولكنها فحسب محاولة الاتساق الصحيح مع هذه النواميس العاقلة

## - ٤٨٧ -

هى التى تتيح للنفس أن تتحرر تدريجياً من أغلال الاعتداد بالذات ، وهى مدمرة لكل انماض من أحداث الماضى ، ولكل سعادة بالحاضر ، ولكل رجاء فى المستقبل القريب أو البعيد . وهذه المحاولة لا تجيء جزافاً لأنها ثمرة تطور الذات فى الطريق الصحيح الذى يضىء على صاحبها كل ما يتطلبه الاتساق من شفافية لحقائق الحياة وما تقتضيه من صدق ، ومن حق ، ومن اعتدال .

وهذه المحاولة نحو الاتساق تمثل أنقى صور الإيمان الإيجابى ، وأرقى مشاعر غريزة الاحساس بالجهول عندما تسمو بالوجدان ، فيسمو الوجدان بصاحبه فى طريق تناسق الشخصية مهما اضطرت لديها شتى المخاوف والرغبات ، ومهما تناهبتها عوامل اليأس والرجاء ، والقلق والاطمئنان ، والثورة والاستسلام فى كل خلجة من خلجاتها الظاهرة والدفينة .

وعن طريق محاولة هذا الاتساق يمكن للوجدان أن يثرى الحياة من حوله بشيء جديد ، فيعطيها أكثر مما يأخذ منها . فيثريها بفكرة جديدة ، أو باصلاح هام ، أو بعمل مثمر ، أو بنغم معبر ، أو برأى صائب ، أو ببطولة صحيحة . والا فيثريها بومضة من شعور نبيل ... هذا الشعور الذى هو مصدر لكل عمل رفيع وراقى فى هذا الوجود كله ... والذى لا يدانيه أمر آخر عندما يكون نابعا حقيقة من أعماق المحبة والايثار . وكل ذات تسعى حقيقة الى هذا الاتساق تستحق أنسمى تقدير لأنها تسعى عن طريقه الى تحقيق حريتها وحرية الآخرين من عبودية الاعتداد بالذات التى هى أسوأ صور العبودية التى عرفها تاريخ هذا الكائن الحافل بعوامل الضياع والهوان .

### تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل

فالأحداث كلها ، مهما كان مداها من الضخامة أو من التفاهة ، محكومة بناموس السببية أو العلوية الطبيعية . ف وراء كل حادثة سلسلة لا تنتهى من الأسباب الطبيعية التى تمتد للوراء الى مبدأ نشوء الكون .

ولما كانت كل لحظة فى الكون عبارة عن بحر هادر متحرك فان الأحداث كلها هادرة متحركة . وإذا كانت أحداث الحاضر فى حالة تفاعل مستمر وحركة دائبة لا تتوقف فان المستقبل أيضاً يكون فى حالة تفاعل مستمر بقدر تفاعل الحاضر ، ويكون عبارة عن بحر هادر متحرك متضامن مع بحر الحاضر .

وإذا الفينا من سفر الوجود عنصر الزمن ، لأن الزمن وهم من صنع حواسنا ، ولأن الطبيعة تحيا دائماً في حاضرها الأزلى ، بحسب المفهوم المجرد لمعنى الزمان والمكان ، لأصبح مفهوماً تماماً قول بعض كبار العلماء من أمثال أوليفر لودج والبرت أينشتاين أن الأحداث - حتى المستقبلية منها - مسطورة رياضياً على لوحة الوجود - منذ الأزل - بسبب ما أسلفنا من اعتبارات .

وإذا كنا نملك قدراً غير يسير من حرية الاختيار ، فإننا إذا نجحنا في توجيه ارادتنا توجيهاً سليماً في تحريك أحداث « الحاضر » في اتجاه معين ، فقد نجحنا في تحريك أحداث « المستقبل » في نفس الاتجاه ، ما دامت العلة تتفاعل مع المعلول وجوداً وعدماً . وبالتالي فإن ارادتنا ينبغي أن تعتبر عنصراً فعالاً في تسلسل الأحداث ، ولا ينفي وجودها القول بأن الأحداث « المستقبلية » مسطورة رياضياً على لوحة الوجود منذ الآن ، بل منذ الأزل .

وفي هذا الشأن يقرر سير أوليفر لودج Oliver Lodge العالم الطبيعي المعروف أن « هناك فكرة تضيء لنا الطريق ، وهى أن الزمن مجرد أسلوب نسبي للنظر إلى الأشياء . فنحن نتحرك في وسط ظواهر بسرعة معينة ، ونفس هذا السير الشخصي للأمام يتم بأسلوب موضوعي ، كما لو كانت الأحداث تسير حتماً بنفس هذا الأسلوب الشخصي ، وبنفس السرعة بالضبط ، ومع ذلك فإن هذا مجرد أسلوب للنظر إلى الأمور .

وفي معنى من المعاني يمكن للأحداث أن توجد دائماً بالنسبة للماضي ، وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وربما نحن الذين نفد إلى الأحداث ، وليست الأحداث هي التي تفد إلينا . ويمكن أن يكون مفيداً لنا مثال شخص يركب قطاراً ، فإن هذا الشخص إذا لم يمكنه أن يغادر القطار ، ولا أن يغير سرعته ، فإن من المحتمل جداً أن يتصور المناظر كما لو كانت تتتابع أمامه في الحدود ، ويصبح عاجزاً عن أن يتصور أنها كلها موجودة من قبل » .

ويعتينا هنا بوجه خاص من رأى لودج قوله « وفي معنى من المعاني يمكن للأحداث أن توجد دائماً بالنسبة للماضي ، وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وربما نحن الذين نفد إلى الأحداث وليست الأحداث هي التي تفد إلينا ... » . فإن في هذا القول ما يفيد خضوع الأحداث الطبيعية لقانون العلية الطبيعية الذي يجعلها من المحتمل أن توجد دائماً بالنسبة للماضي وبالنسبة للمستقبل أيضاً ، وفي نفس الوقت خضوع سلوكنا - على نحو أو آخر ولمقدار أو آخر من حرية الاختيار - التي تجعلنا نفد إلى الأحداث أو لا نفد إليها ، والتي تحدد لنا أيضاً وقت الوفود ، وأسبابه ، وأسبابه .

كانى بأوليفر لودج يريد أن يذهب مذهب الفلسفة الرواقية التى تقول بالجبر فى الميتافيزياء ، وتستثنى الإنسان من الجبر فى الأخلاقيات ، ولنا الى ذلك عودة فيما بعد . ولكن ينبغى أن يراعى أن العلم الحديث قد خطا فى هذا الشأن خطوات متقدمة بالنسبة للرواقيين باتباع أسلوب الدراسات التجريبية الخاصة للاحصاءات والمعادلات الرياضية فى شأن ملكة « التنبؤ بالمستقبل » .

هذا مع العلم بأن دراسة مدى القدرات التى قد يحوزها بعض الأشخاص على التنبؤ بأحداث المستقبل تنبؤاً صائباً ، أو مقارباً للصواب تجرى الآن على أوسع نطاق ممكن فى نطاق « الباراسيكولوجى » وذلك فى طريقه لمحاولة تحديد علاقة الإنسان بالكون تحديداً أدق مما مضى ، وهى تتبع الأسلوب الرياضى فى معادلات الاحتمالات والصدفة . والنتائج الايجابية وفيرة وفرة تسترعى الانتباه ، وتستحق أن تنال نصيبها من العناية الشديدة .

وممن قاموا بها الدكتور أوجين أوستى Eugène Osty مدير « المعهد الدولى لما وراء الروح » Institut Métapsychique International الذى يقرر فى مؤلف له عنوانه « المعرفة فوق العادية » (١) « أن اثنى عشر عاما من التجارب الشخصية فى التنبؤات عن المستقبل على عدد ضخم من الأشخاص أعطتنى يقيناً مطلقاً أن ثمة كائنات انسانية يمكنها أن تتوقع أحداثاً فى حياة غيرها . وفى هذا الشأن لدى نفس درجة اليقين التى لدى عن وجود ما نسميه الأرض ، والشمس ، والكواكب ، والمعادن ، والنباتات ، والحيوانات » .

ومع ذلك فان أوستى يميل الى القول بأن المستقبل غير محدد ، وحيوى ، ومتذبذب ، وفى حالة بناء لا يتوقف .

كما يقرر الدكتور شارل ريشيه Charles Richet ( جائزة نوبل فى الفسيولوجيا ) بعد بحوث شاقة وطويلة فى موضوع استشعار الامور المستقبلية « ان ثمة نتيجة ينبغى أن تستخلص من جميع هذه الوقائع الخطيرة أحياناً ، والتافهة أحياناً أخرى ، وهى نتيجة لا يمكن أن تنال منها انتقادات التفاصيل ، وهى أن استشعار الامور المستقبلية حقيقة قد ثبتت وهى حقيقة غريبة ، بل مفارقة ذات مظهر خارق للعقل ، لكن الإنسان مضطر فى النهاية أن يتقبلها .

ولذا فان بعض الاشخاص يمكنه في ظروف خاصة - لم يمكن معرفتها بعد - الانباء عن وقائع مستقبلية ، وأن يعطى هذا البعض تفصيلات دقيقة ، ودقيقة الى حد انه لا يمكن تفسيرها عن طريق بعد النظر ، أو التعاصر الزمنى ، أو الصدفة ...

وفي هذا الشأن يلاحظ الفيلسوف كامى فلاماريون Cammille Flammarion ان « الانسان يرى ما سيحدث على نفس نحو رؤية ما حدث . فاذا كانت الارادة ، والهوى ، والظروف ، قد أدت الى نتيجة أخرى ، فان هذه النتيجة الأخرى هي التى كان سيرها الرأى . ومن ثم فان رؤية المستقبل لا تنال من حرية الارادة كما لا تنال منها رؤية الماضى » .

كما يضيف فلاماريون قائلاً : « ان الوقائع التى كانت تبدو متعارضة بحسب ظاهرها يمكن تفسيرها الآن عن طريق معرفة الأشياء ، وارتفاع بالون امر طبيعى كسقوط حجر . فليكن اذاً الأخلاقيون عن الاعتراض بوجود بعض نتائج ضرورية محددة مقدماً كيما يرفضون قبول امكان حدوث تنبؤات صحيحة عن المستقبل مسلم بها وخضعت للرقابة ، فان التعارض محض أمر صورى ، وأن القدرية déterminisme ليست هى الحتمية» (١) .

\* \* \*

ولعله مما يتفق مع هذه الحقائق - ولا يتعارض معها كما قد يتصور البعض خطأ - قانون عدم التحدد لهيزنبرج Heisenberg ، فان هذا القانون الرياضى يذهب - على مستوى الجسيمات الذرية وموجاتها - الى تعلل وصول عقل الانسان الى ادراك حقيقة الامور بدقة مطلقة ، لانه يحول دون ذلك وجود ظواهر مختلفة لابد أن تعترض طريق الوصول الى الحقيقة . وهذه الظواهر يتعلل البت فيها إلا أن يكون البت عن طريق الترجيح أو الاحتمال فحسب ، ذلك الترجيح الذى لا يملك الانسان غيره حتى ولو كان باحثاً عن الحقيقة بدقة مطلقة ، ومهما بذل من جهد رياضى .

وهذا القانون ينفى النظرة الآلية للكون التى تعتمد على محض قانون السببية الخالصة كما فهمها نيوتن . وكان من آثاره أن بدأ يزعم الاعتقاد في مدارس الفيزياء المعاصرة في صحة مبدأ « الحتمية الطبيعية » .

واذا كانت حتمية الظواهر الطبيعية المادية قد اهتزت الآن - رياضياً - فكيف يتأتى التسليم بحتمية السلوك الانسانى ، ونفى

(١) لمزيد راجع مؤلفنا « منصل الإنسان روح لاجد » طبعة رابعة ١٩٧٦ الجزء

النشاط الارادى المحكوم بعوامل متنوعة ، فى اطار الظواهر العادية او الشاذة لهذا السلوك ؟ !

ومما قد يلتئم أيضاً مع نفس هذا الاتجاه ما نادى به العالم الطبيعى المعروف اديان دويس A. Dobbs من وجود بعدين زمانيين بدلا من بعد واحد . وسبق أن تحدث آرثر ادنجتون A. Eddington وآخرون عن الكون ذى الأبعاد الخمسة : ثلاثة أبعاد مكانية وبعدين زمانيين « ولكن نظرية دويس تتضمن تشديداً وتديقاً بحيث تضع فى الاعتبار إمكان التنبؤ وعدم التحدد بالنسبة للمستقبل فى فيزياء الكوانطا ( الكم ) .

وحسب هذا الرأى يتحرك سهم الزمان الذى يتقدم على طول البعد الزمانى الثانى عبر عالم احتمال بدلا من عالم جبرى . وهو فى حركته أقرب الى الموجة منه الى السهم . ولكن أهم ما فى فرض دويس هو محاولته تقديم تفسير فيزيائى للتخاطر Telepathy والتنبؤ Precognition ، وهى محاولة أكثر اتقاناً من أية محاولة أخرى سابقة .

وجوهر رأيه بالنسبة لموضوع التنبؤ هو أن استباق أحداث المستقبل يتبع البعد الزمانى الثانى ، فى حين أن الاحتمالات الموضوعية تؤدي الدور نفسه كملاقات سببية فى الفيزياء التقليدية . ويقترح دويس - بنص حديثه - بعداً زمانياً ثانياً يتضمن الاحتمالات الموضوعية لنتائج المستقبل ويحتويها كموامل تنظيمية متواجدة معها ، تنزع الى المستقبل أو تدبر مقدماً المستقبل بحيث يقع على نحو متميز . وميزة هذا الفرض تجاوز المعضلة المنطقية القديمة التى تقول ان المعرفة المسبقة عن حدث مستقبل تتضمن امكان التدخل فى ذلك الحدث وهو ما يبطل المعرفة المسبقة .

ويستخدم دويس مصطلح « النظرة المسبقة » Pre-Cast بدلا من المعرفة المسبقة اعتقاداً منه أن ذلك المصطلح لا يشير الى نبوءة بل الى ادراك للعوامل الاحتمالية فى نسق تسير به نحو وضع مستقبلى معين . بيد أن هذه النظرات المسبقة لا تستند الى التخمين ولا تركز الى استدلالات عقلية نظراً لأن « العوامل التنظيمية للنسق لا يمكن ملاحظتها أو استنتاجها .

وانما تنتقل المعلومات الخاصة بها الى الذات عن طريق رسل افتراضيين يسميهم دويس بوزيترونات Psitrons وتنشط فى بعده الزمانى الثانى . انها جزيئات ذات صفات مروّعة ، ولكنها ليست مروّعة أكثر من النيوترين (١) Neutrin الذى حدثنا عنه بولى ، أو الالكترونات

---

(١) الكترون ذو شحنة ليجابية ، أو ضد الكترون Anti - electron

غير ذات الكتلة التى قال بها ديراك ، أو الكترونات فاينمان التى تتحرك الى الخلف فى الزمان ، وهؤلاء هم العلماء الذين حصلوا جميعا على جائزة نوبل « (١) » .

### التفاعل لا يلغى الحرية

وبهذا الشكل لا يمكن أبداً القول بأن واجب الاتساق مع نواميس الحياة يلغى بذاته حرية الاختيار ، ويؤكد بذاته عبودية الانسان لهذه النواميس بصفة مطلقة على النحو الذى ذهب اليه انصار الجبرية . وهذا القول يكون صحيحاً بلا ريب اذا لم نسلم بأن حرية الانسان فى الاختيار تعد بذاتها ناموساً أساسياً من نواميس هذه الحياة التى لا تتوقف أبداً ولا تعرف أبداً فواصل الزمان والمكان . بل ناموساً يعمل وراء الكثير من أحداث الحياة التى تبدو لنا غامضة غير مفهومة ، ويعمل بنشاط أكثر بكثير مما قد يبدو لعقولنا الواهنة . ويكفى فى تقدير هذه الحرية أن نراعى أنها ليست هبة الطبيعة لنا كما يقال أحيانا ، بل لقد أنتزعناها انتزاعاً من مخالب الطبيعة عن طريق الكفاح والألم المرير خلال دهور ودهور .

أو بعبارة أخرى أننا حصلنا على الحرية عن طريق الحرية ، وعن طريقها أيضاً تنمو فينا هذه الحرية وتنمو فيها ، وننكر وجودها ، وندافع بحرارة وإيمان عن هذا الوجود ، فننجح ونخفق كما ننجح ونخفق فى كل مسالك هذه الحرية ، ودروبها وبألمها من مسالك لا تنتهى ودروب .

وسواء انجحنا أم أخفقنا فى ارتياد مسالك هذه الحرية ودروبها الوعرة ، فلا النجاح ولا الاخفاق يصلح دليلاً بذاته لاثبات الحرية أو لنفيها، الا اذا تجاهلنا تماماً وجود النواميس الطبيعية الواعية التى تعمل من وراء هذه الحرية وعن طريقها ، كما تعمل الحرية من ورائها وعن طريقها . فهذه النواميس الواعية لا يمكن أن تكون أداة طيعة فى يد هذه الحرية ،

---

(١) عن مجلة « العلم والمجتمع » التى تصدر عن مجلة رسالة اليونسكو عدد ١٩ ( يونية - أغسطس ١٩٧٥ ) بعنوان « العلم والظواهر الخارقة » ص ١٣ . ويقرر نفس المرجع أن العقل الحامد يذهب إلى الاعتقاد بأن النيوتريونات ذات نسب بالأشباح — وهو العقل الذى لا يرفض وجودها . وليس هذا القول مجرد استعارة لفظية ، ذلك لأن افتقار النيوترين للخصائص الفيزيائية العيانية فضلاً عن طبيعتها شبه الأثيرية ، كل هذا شجع التفكير النظرى بشأن امكان وجود جزيئات أخرى تكشف لنا عن الحلقة المفقودة بين المادة وبين العقل ( المرجع السابق ص ٩ — ١٠ ) .

الا اذا أصبحت هذه الحرية بدورها أداة طيعة في يد هذه النواميس الواعية .

وتحضرني في هذا الشأن قصة فتى صغير كان يدعو بحرارة وإيمان الى الله أن يجعل من باريس عاصمة لألمانيا ، ومن روما عاصمة لأستراليا... فلما سأله والده عن سر هذا الدعاء العجيب أجابه : لأنى ذكرت ذلك اليوم في امتحان الجغرافيا ، وإذا لم يتداركنى الله برحمته سأرسل فيه حتما !! ... هكذا الشأن معنا أيضا نحن الراشدين البالغين ! اننا نريد من الله أن يأتمر بأوامرنا أو أن شئت نريده أن يصفى لتوسلاتنا جيدا ، ونسى اننا في الوقت الذى نتوسل فيه مثل فتانا الصغير لكى تصبح باريس عاصمة لألمانيا ، وروما عاصمة لأستراليا ، يتوسل العالم كله لكى تظل باريس - كما هي - عاصمة لفرنسا ، وروما - كما هي - عاصمة لإيطاليا !!

فهل من حقنا إذن أن نتوقع الاستجابة دائما من نواميس الحياة لكى تغطي أخطاءنا ؟ ! وإن تحمينا من عواقب اخفاقنا وقصورنا ؟ ! وإذا لم تفعل لتعارض هذه التغطية ، وتلك الحماية ، مع نواميس أخرى عديدة لا حصر لها ، ولها أهداف أعمق مما تريده توسلاتنا الخرقاء فهل من حقنا أن ننكر وجودها ، وأن ننكر أيضا حريتنا ونقول اننا حتما مجرد أدوات صماء تسيرها طبيعة هي بدورها صماء بكاء لا وعى لها ولا رحمة فيها ؟ ! ...

ومن الواضح انه حتى وإن كان الايمان بالحرية يثبت دعائمها ويوسع نطاقها الا أن نواميس الحياة لا يعنيه كثيرا أن نسلم بهذه الحرية أو أن ننكر وجودها ، بل يعنيه أن نحوزها ، وأن نتصرف بوصفنا أحرارا حتى ولو انكرنا هذه الحرية بأفواهنا . وذلك لأن هذه النواميس تسعى الى تطور عقولنا من طريق النضال الحكيم من أجل هذه الحرية نفسها . فالعقل والحرية متلازمان إذن ، وهما أسمى وسائل هذه الحياة ، وأسمى أهدافها أيضا ... فلماذا نسخط على الحياة إذن أو نضيق بها ذرعا ؟ !

ولا ينبغي أن يفوتنا أنه اذا كان العقل والحرية متلازمين دائما ، فإن الألم والحرية يجمعهما نفس التلازم . فنحن عندما نستخدم حريتنا في الاختيار استخدما صائبا أو خاطئا نتألم لاننا نبذل جهدا عقليا في الاختيار. جهدا قد يكون واعيا أو غير واع ، وقد يكون يسيرا أو جسيما ، لكنه على أية حال جهد واقع تحترق له خلجات نفوسنا ولو كنا في غمرة السعادة ، وفي قمة النشوة لهذا الاختيار .

وحتى لو ظهر لنا فيما بعد أن اختيارنا كان في محله تماما ، ولم يخطئه التوفيق ، فإن الجهد الذى بذل فيه قد تم تسجيله في خلجات

اللاشعور ، وهذا التسجيل يلعب دوره في انماء الذات ، وتطور العقل ولو على الامد البعيد . واذا كان الجهد الصائب يحدث هذا الاثر فمن باب اولى يكون دور الجهد الفاشل اعمق اثرا ، واطهر قيمة في تطور العقل ، وفي نمو الذات . فبالالم اليسير يتطور العقل تطورا يسيرا ، وبالالم الجسميم يكون التطور اكثر جسامة ووضوحا بشرط أن تعرف الذات كيف تتعظ من الألم بدلا من أن تمرد عليه وتكابر في حقيقة مصدره ودواعيه .

وليس من المتصور بسهولة أن ينسب كل متالم علة هذا الألم الى سوء اختياره الخاص ، فان من الآلام ما يبدو بعيدا كل البعد عن دائرة حرية الاختيار ، ولكن يلزم للمتالم هنا قدر محتوم من الايمان بأن وراء كل ألم قدر محتوم من العدالة ، ومن المنطق ، ومن الهدف ، وأيضا من عناصر تلطيف هذا الألم لو احسنا الايمان بكل ذلك ، وما أعمره من ايمان (١) .

ولعل التدبين النقي يلعب هنا الدور الأكبر ، وهو دور رائع لا يمكن أن ينكره علم ، ولا أن يتدخل فيه عرفان كيما يلقى فيه رسالة الايمان . ولعل لتحقيق هذا الهدف قبل غيره قال وليام جيمس الفيلسوف الأمريكى المعروف « أحب الله واخدمه » . كما نصح نفس الفيلسوف كل متالم وكل مريض أن ينطق في نفسه بمثل هذه العبارة « اننى أحيط نفسى بدرع من المحبة ، فلا يمكن أن يبقى بداخلها شيء ، ولا يمكن أن يخترقها من الخارج شيء سوى المحبة الالهية » .

\* \* \*

ولأن تطور العقل هو وسيلة ارتقاء الحياة وأسمى اهدافها فان هذا الوجود المادى يكون أمرا لا غنى عنه ، لأنه بما فيه من قيود يهبنا المزيد من فرص النضال الحكيم لأجل العقل والحرية ، وبالتالي المزيد من فرص الظفر بالعقل والحرية . لكن هذا الوجود المادى لا يمكن أن يكون هو غاية الحياة ، لأنه لا يمكن أن يوفر للحياة أقصى غايات العقل والحرية التى تصبو اليها . ومن ثم فلا يمكن أن تنتهى الحياة بالموت بمعنى التلاشى أو الفناء ، وان جاز أن تنتهى بالموت بمعنى التطور والارتقاء .

ومن ثم فان أى كلام في الجبر والحرية يتجاهل نواميس الألم ، والنضال ، والحياة ، والخلود والتطور - هذه النواميس التى تعيش فيها كل قطرة من دمائنا ، وكل جزىء من جزيئاتنا وذراتنا - انما هو يتجاهل كل العناصر اللازمة للفصل برأى صائب في هذا الموضوع الخطير الذى قلت

---

(١) للمزيد عن رسالة الألم في الحياة راجع ما ورد في « مفصل الإنسان روح لاجسد » طبعة رابعة الجزء الثالث من ٢٣٨ - ٢٦٠ .

- ٤٩٥ -

فى التمهيد له انه يمثل فى الواقع - وقبل كل شىء آخر - موضوع مصر  
النفس الانسانية بكل ما يرتبط بهذا المصير من مباحث علمية وعقيدية  
وفلسفية مفرطة فى خطورة دورها فى الحياة ... فهل هناك ما هو اخطر  
منها فى تحديد مصير هذه النفس التى تمثل ائمن شىء فى الوجود ؟ !

واذا فهمنا هذه النواميس على حقيقتها - وسلمنا بصحتها لانها  
صحيحة - فقد وضعنا اقدامنا بثبات فى الطريق الصحيح للحرية مهما كان  
وعرا . ومن يضع قدميه بثبات فى هذا الطريق لا يحتاج لمن يحاول ان يذكره  
دائما بأنه حر فعلا ، وبأنه مطالب بأن يحافظ على حريته ، وبأن ينميها  
مثلا هو مطالب بأن يحافظ على حريات الآخرين وينميها عن طريق  
الاحساس المتزايد بها وما تقتضيه من مسؤوليات نامية . وهذه المسؤوليات  
النامية لا يصلح التشريع الوضعى لتنظيمها الا بمقدار ما يسمح التشريع  
الطبيعى بهذا التنظيم . وما التنظيم فى النهاية سوى مرآة تعكس مدى  
تطور العقل والحرية بحسب ظروف الزمان والمكان منسوبة الى ظروف  
أخرى تقع وراء ما نعرفه عن معنى الزمان والمكان .

\* \* \*

والى جانب ذلك كله ، بل قبل ذلك كله ، ان هذا التنظيم مرآة تعكس  
مدى تطور الفضيلة الحقة فى النفوس ، وهو لا يمكن فصله عن مدى تطور  
العقل والحرية لانهما هما اللذان يصنعان الانسان المسئول خلقيا المقدر  
حقيقة لمدى مسئوليته ازاء نفسه وازاء الآخرين . وهذا الانسان من الجائز  
ان تطالبه بمقتضيات الخير والفضيلة التى لا يمكن ان تطالب بها انسانا  
آخر لا يريد ان يشعر ان له ارادة حرة عليه أن يستخدمها فى توجيه تصرفاته  
نحو المزيد من الخير والفضيلة فى ايمان حقيقى بما يقتضيه التوجيه من  
تضحيات ضخمة ، وفى اصرار نبيل عليها .

والانسان يشق دائما طريقه فى الظلام الدامس وبين الاشواك الكثيرة ،  
لكنه يمكنه ان يصل - عن طريق النضال المتواصل - الى تحقيق ذاته  
تدرجيا والى انماء هذه الذات . وبعد التعثر والسقوط مرارا وتكرارا  
قد يصل الى بعض السيطرة على نزواته وضعفاته ، ويصل بالتالى الى  
حياسة بعض القوة الأدبية التى هى قوة الروح التى تضىء له بعض طريقه  
وتجث له بعض اشواكه . لكن النضال الحكيم يظل مع ذلك لازما لتهيئة  
الذات الى وجود ارقى من سابقه ، وذى اساليب اعدل منها واكمل فى العقل  
وفى الحرية ، وذلك بمقدار قدرة هذه الذات على المزيد من الاتساق  
الصحيح مع أسس نواميس العقل والحرية التى تسيطر على سير الأحداث  
فى نهاية المطاف ، وهيئات ان تكون للمطاف نهاية فى هذا الوجود الذى  
لا يعرف العلم له حدودا .

### التفاعل ينفي التعارض

فكم هو عجيب أمر هذه الحياة ! ... انها لا تختلف شيئاً عن الحب الذى قال فيه طاغور - فيلسوف الهند العظيم - انه « لا تتنافس فيه العبودية والحرية ولا تتعارضان ، بل تلتقيان فيه وتتآلفان ، لأن الحب يستعبد بقدر ما يحرر ، وان حاجة النفس الى العبودية لا تقل عن حاجتها الى الحرية ، وان من أسمى معاني الحب أن يخضع للقيود ويرضى بالحدود ، كما أن من معانيه السامية أن يحطم الأغلال ويخلق في الافاق بعيداً عن كل سد وحاجز ، الا أن العبودية في الحب مجد سام كالحرية ، او ليس يسبر غور الحب بما يحتمل المحب من ذل وعبودية ؟ » .

وهكذا الحياة أيضاً : ان من أسمى معانيها اجتماع هذه القدرة الارادية على الخضوع لقيودها مع القدرة على تحطيم نفس هذه القيود ، اى اجتماع هاتين القدرتين اللتين قد تبدوان متناقضتين بحسب الظاهر لكن لا تناقض حقيقى بينهما لأنها لازمتان معا لتقوية الروح والارادة والادراك في الحب كما في الحياة ، اذ لا انفصال بين الحب والحياة » .

ولذا يقول طاغور أيضاً « قد لا يكون من تحب شخصاً جميلاً أو مفيداً أو صالحاً ، ولكنه حقيقة ثابتة لنا فلا نستطيع أن نصرف نظرنا عنه . وهذه هي الحرية الحقيقية ، الحرية التى تقوم على معرفة حقيقة ثابتة كحقيقة وجودنا . ولذلك يحب الوالد ابنه لأنه يرى فيه صورة من نفسه ، يرى فيه ذاتيته وقد اتسعت واتخذت شكلاً جديداً . ولذلك نجد نفوسنا أحراراً في جماعة من الخلان ، وغير أحرار حينما نكون في جماعة من الأغراب . وعمل الآداب والفنون هو جلاء هذه الحقيقة في كل ما يحيط بنا فننال بجلالها حريتنا ... (١) » .

\* \* \*

فلا محل مطلقاً للقول بالتعارض بين التفسير في معناه العلمى هذا والتخيير الا اذا صح امكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع ان أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معاً لازم لآى نشاط كهربى ، كما أن اجتماع التخيير والتفسير معاً لازم لآى نشاط ارادى في هذا الوجود غير المحدود ، وأياً كان مصدر الارادة بين القوى العاملة فيه ، سواء اكانت تنتمى الى عالم الشهادة ، أم الى عالم الغيب ، وسواء اكانت تنتمى الى مستوى الانسان فيه ، أم الى مستوى أسمى منه أم أدنى .

والفصل بين دور التسيير ودور التخيير في هذا المستوى هو أمر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، تشعر به كما تشعر بانعزال في الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان ، فيبدو لنا المكان مصدراً لتقييد حركتنا ، ويبدو لنا الزمان مصدراً لاحساسنا بمضى الوقت ، وبسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لا تعرف الا حرية الحركة ، والا القدرة على البقاء . فهي لا تعرف مكاناً يقيد نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها . اى لا تعرف زماناً ولا مكاناً ، ولا كياناً حقيقياً لهما .

ولذا لاحظ بحق الفيلسوف العظيم هيغل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) « أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور في الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل ادراكاً ، اى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود في رأس المنطق . وهذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعي والقوة الدافقة . وهو ينحل في « الحركة » التي تقسم المادة الى وحدات متميزة وتكون منها السماء . ان تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التي تخطوها الطبيعة في طريق « التشخص » . توزع المادة وانتظامها في السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنيث في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الانساني .

وتتنوع المادة تنوعاً كبيراً فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض في الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تتألف في المركبات . فعلمنا الطبيعة والكيمياء بدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية التي هي مجاميع مركزة . لابعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ... » (١) .



هيغل

وهو في نفس هذا الاتجاه يرى أيضاً « أن الأساس الأول للوصول الى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الازداد وانسجامها ... وان كل اثبات يتضمن نفياً ، وكل نفى يتضمن اثباتاً . وهو يطبق قانونه هذا

على كل موضوع بغير استثناء ، ولو سلمنا به معه لانقلابت نظرتنا للحياة رأساً على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون والا يكون في واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيجل العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى تذهب الى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود ، فلا حقيقة الا لمجموعة أجزاء متحدة في كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكى يكتسب صحته ، لأن الشيء اذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة فانية زائلة توصل الى غيره « (١) .

هذا ما يقرره هيجل فيلسوف القانون ، بمقدار ما هو فيلسوف الاخلاق والمنطق والروح : « والذى أقام فلسفة للقانون بعامة في غضون فلسفته بأكملها . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب روح تأملاته القانونية ، وأن يحمل طابعها وصبغتها في فكره عند تنقله بين كافة الأجواء والأرجاء . او بعبارة أخرى امكن هيجل أن يتأثر تأثراً كاملاً بفكره القانونى وهو يخوض جوانب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف . وامتاد هيجل أن يقول أن الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى يجب أن يسود دائماً وأن الشيء العملى يتحقق في النهاية .

ولهذا السبب نفسه امكن هيجل أن ينبه بوضوح وتميز الى المعنى الذى تطور اليه التفكير القانونى أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولا تكاد نجد في فلسفة هيجل جانباً أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه هذا الجانب القانونى على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع الى مصادرها في هذا الجانب من جوانب فلسفة هيجل ... « (٢) .

\* \* \*

فالتفسير بمقتضى نواميس الطبيعة ، وهى لا تخرق أبداً ، والتخيير بمقتضى الإرادة العاملة الحرة التى قد تعارض هذه النواميس ، قد يمثلان صورة من التناقض الظاهرى الذى لاحظته هيجل ، كما لاحظته من قبل بعض الفلاسفة الآخرين مثل كنت ، وفشته ، وشلينج في نواميس الحياة . هذا التناقض الذى ينحل في أمر جديد ، فهو تناقض حسى ولفظى فقط كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، المادة شيء وليست شيئاً .

(١) من كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب محمود

١٩٦٧ ص ٢٤٢ .

(٢) عن كتاب « هيجل » للدكتور عبد الفتاح الدينى ١٩٦٨ ص ١٨٢ وراجع ماسبق

عن هيجل في ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

فهما موجودان في مستوى معين للوجود غير موجودين في مستوى آخر له ، لانهما في واقع الأمر متداخلان تماماً في حقائق الطبيعة حسبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الالهام من قدم ، ثم اثبتته الرياضة الحديثة ، وبخاصة نظرية النسبية في اهتدائها للبعد الرابع الذي يندمج فيه الزمان مع المكان في حقيقة كونية واحدة تمثل اسلوب الحياة الحقيقي (١) .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالمادة عن الفراغ ، مع ان المادة أصبحت تمثل الآن فراغاً أثرياً ، والفراغ الأثيري أصبح يمثل مادة حقيقية (٢) . ومثله يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالحركة عن السكون مع انهما متداخلان معاً ، وما يبدو لنا صلباً ساكناً كالمادة الصلبة متحرك في حقيقته في صورة أمواج أو اهتزازات Vibrations .

فاجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك لازم لنجاح الحياة تماماً كاجتماع التسيير بالتخيير ، ولا محل للفصل بينهما في نواميس الحياة ، ولا لأن تصور أن بينهما تضارباً محتوماً . فلا ينفي أيهما الآخر إذا بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وأن ظهر لحواسنا القاصرة أن ثمة تضارباً بينهما فانقسم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخيير وآخر مؤمن بالتسيير وبدا لعدد منهم انه لا محل لامكان التوفيق بينهما .

#### نفي القدرية المطلقة

أما القول بالقدرية المطلقة أو بالجبرية ، فانه فضلاً عن تعارضه مع وضوح دور الإرادة في الكثير من تصرفات الانسان وضوحاً لا يحتاج الى كبير عناء في استظهاره وفي اثباته ، مهما تفاوتت الراى في مداه ، فهو يبدو مذهباً غير عادل ولا خلقى ، متعارضاً تماماً مع ما نلمسه من قيام الكون على نواميس عادلة خلقية (٣) .

وينفيه أيضاً بطريقة عملية - معملية - ما ثبت من أن العقل يمكنه أن يؤثر في المادة تأثيراً مباشراً ، فمقتضى ذلك بالضرورة أن العقل أسمى من المادة ، فهو القوة الكامنة وراء المادة ، وهو موطن الحركة والحرية . فهو اذن نشيط متطور ، بل هو العنصر الإيجابي للحياة ، حين

---

(١) للمزيد راجع ما ورد في « مفصل الإنسان روح لاجسد » طبعة رابعة ١٩٧٦ .

الجزء الثاني ص ٣٤٥ - ٣٥٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٠ - ٢٢١ .

(٣) المرجع السابق الجزء الثالث ص ٢٦٣ - ٣٠٨ .

لا تمثل المادة الموات سوى عنصرها السلبي ، ولذا كان بمقدوره - عن طريق الإرادة - أن يوجه أحداث المادة وما وراء المادة . وذلك يتفق تماما مع ما ثبت أيضاً من أن المخ نتاج للعقل ، وليس العقل نتاجاً للمخ (١) .

فتيارات العقل الانساني توجه اذا توجيهاً مباشراً عواطفنا وانفعالاتنا ، كما ترسم لنا خطوط أحداثنا في حياة المادة وما وراء المادة ، ومشاعر العقل الكوني العام هي اذا بمثابة نوااميس أزلية ترسم خطوط الحياة . أما مشاعرنا فهي قوى دافعة لأحداث حياتنا السعيدة بقدر اتساقها مع هذه النوااميس الأزلية ، ولأحداث حياتنا الشقية بقدر انتفاء هذا الاتساق .

ومن ثم كانت المشاعر والأفكار هي ائمن ما تعرفه الطبيعة من حقائق الوجود ، ما دامت هي القوى المحركة لأحداث الحياة خيرها وشرها معاً . وكان نقاء المشاعر والأفكار هو ائمن ما ينبغي أن يتطلع اليه أى تعليم خلقى يستحق هذا الاسم ، واسمى ما ينبغي أن تصبو اليه الذات الانسانية في كل زمان ومكان . فشعور السلام يولد سلاماً في النفس وخارجها ، وشعور البغضاء يولد حرباً وشقاء للنفس وخارجها ، أية كانت البواعث والأسباب . وفي كل ذلك ما ينبغي مذهب التسيير المطلق ، ويعزز حرية الاختيار في نطاق التقيد بالاتساق مع نوااميس الحياة الأزلية ، التي تركت لنا حرية الزرع وعليه يتوقف - أيضاً - نوع الحصاد .

\* \* \*

وهذه الحرية المحكومة بنوااميس الحياة أعتقد أنني قدمت لها من الأسانيد الفلسفية ما يكفي ، وقد تخيرت في عرضي لها أن اتجه إليها من زوايا مؤدية رأساً الى ما اقتنعت بصحته منها ، ومن وجهات نظر بدت أنها جديرة بالالتفات أكثر من غيرها لأنها أقرب الى الصواب من غيرها . وقد سقت الى جانبها بعض التأملات التي بدت لازمة للربط بين شتى أجزاء هذا الإطار الذي يظهر أكثر النشأاً من غيره مع الطبيعة الروحية الحققة للانسان ، وللحياة بوجه عام كما اقتنعت بها بعد لاي وطول عناء .

وعندما اتحدث عن الطبيعة الروحية الحققة للانسان - وللحياة بوجه عام - كحقيقة وضعية فأننى أقدر جيداً كم يساوى هذا الوصف الخطير . وهو قد يمثل عند بعض القائلين مجرد قول لم يكبدهم عناء على الاطلاق ، أما عندي فهو يمثل خلاصة بحوث وأصلها علماء وفلاسفة وضعيون كبار

استمرت لمدة تتجاوز قرناً ورَبْعاً من الزمان تحت أشد الأساليب الناقدة التي لا ترحم ، والمتحررة من كل قيد الا رغبة الارتباط بالحق وبالواقع في أخطر ما يتصل بدراسة الذات الانسانية من أمور البقاء أو الفناء ، والتي انتهت الى التسليم بأزلية الوجود كحقيقة وضعية مقررة ، لا ينزاع فيها الآن الا الجهال وأشباه العلماء .

على أنه مع الاقتناع بأزلية الوجود ، وبقاء الشخصية بعد الموت لا تبدو الحياة الحاضرة أكثر من حلقة واحدة في سلسلة من وجود لا ينقطع . وبذلك تتسع دائرة حرية الاختيار الى مدى يكاد يبدو بلا حدود ، وتترجع - ولو بعد حين - كثير من القيود الراهنة المتصلة بالبيئة ، والميراث ، وفي الجملة بظروف الزمان والمكان ، التي قد يتعلم تعليلها - عند التسليم بقانون ارتباط الأسباب بمسبباتها - الا من طريق التسليم بهذه السلسلة المتصلة الحلقات من الوجود والتي قال فيها طاغور : « ليست الشمس حينها تطلع غدا لتغرب ، ثم يتجدد شروقها وغروبها على غير انقطاع وتبدل ؟ كذلك نحن نطلع ونغيب ولكننا أبداً باقون في اللانهاية الشاملة كل الوجود » .

ومن المتصور بسهولة أن يكون مبدأ التطور محايداً من الناحية الخلقية amoral . وهذا هو الناموس الذي يحكم الحياة قبل وصولها الى مستوى معين ، والذي يحكم مثلاً تطور الحيوان والنبات . لكن ينبغي للتطور متى وصل الوعي الى مستوى معين من النماء والارتقاء أن يتخذ موقفاً ما قد يكون خلقياً وقد يكون غير خلقى . أو بالأدق موقفاً قد يغلب فيه في الجملة أحد الاتجاهين على الآخر ، وهذه هي مرحلة الانسان وما قد يعلو الانسان من كائنات واعية .

والخيار بين أحد هذين الموقفين يمثل مدى حرية الاختيار التي تميز الوعي الانساني عن وصى الحيوان الأعجم (١) . وهنا لا تبرز حرية اختيار مطلقة ، فلو افترضنا انه أمكن لأي كائن واع أن يختار لنفسه اتجاهاً مخالفاً على طول الخط للأخلاق فإن هذا الكائن لا يمكن أن يسير الى مالا نهاية في هذا الاتجاه . بل سيأتى وقت تنهار فيه حتماً ارادة مقاومة النواميس الخلقية للحياة ، لكي يبدأ الكائن في تغيير دفة افكاره ومشاعره ، ولو ببطء شديد وبمشقة بالغة ، الى الاتجاه الآخر .

(١) وهذا القول لا يعنى بالضرورة نقي كل حاسة خلقية عن الحيوانات بوجه عام ، لأن بعض الحيوانات الراقية معالم باهتة من هذه الحاسة ، كما أن بعضها لإلهامات فطرية في شئون الطعام والجنس ، وفي مواجهة الأخطار قد لا تخلو من إحساس خلقى يحكم بسلطان الفرزة أكثر منه بسلطان العقل ، أو التقاليد الاجتماعية التي قد تلعب دوراً ملحوظاً في توجيه الحاسة الخلقية عند الإنسان .

والموقف غير الخلقى ، مهما قصر مداه أو طال لا يرتب الشقاء الفجورى المحتوم لصاحبه ، والا لما كان هناك أى قدر من حرية الاختيار عنده . بل يمكننا أن نتصور وعياً شرساً شريراً ، بل موغلاً في الشراسة والشر لكنه سعيد كل السعادة بحالته ، متصور فيها الانتصار الكامل لارادته الخاصة التي لا يمكن إلا أن تبدو له راقية وخلقية ، ومبورة تماماً في جميع نوازعها وخلجاتها .

لكن هذه السعادة هي من النوع الزائف الذى لا يلبث أن يسقط عنه القناع لكى يتكشف عن كل صور الخيبة المرة التي تحمل صاحب الوعى على تقصى أسبابها الدفينة في خلجات سلوكه الخاص . وهنا يبدأ الوعى يبحث عن سبيله الوصر الطويل الى السعادة الحقيقية - بعد الوهمية - عن طريق محاولة الانساق مع بعض النواميس الخلقية للحياة التي تقع وراء أى تطور في الطريق السوى .

ولا يكون ذلك الا اذا بدأ الوعى يعرف كيف يسيطر على قوة الغريزة ، وهذا غير متصور الا اذا بلغ الوعى طور الانسان العاقل اليقظ الضمير الذى هو اسمى الكائنات الحية على مستوى المادة ، ولعله أدناها على مستوى الروح . وهكذا تتراجع تدريجياً وفي ببطء شديد القيود التي ترد على حرية الاختيار من ناحية النواميس الخلقية للحياة .

ولكن تراجع بعض القيود التي تحد من حرية الاختيار تراجعاً تدريجياً بمقدار نمو هذه الإرادة ليس معناه احتمال زوال هذه القيود بالكلية في المستقبل . فهي قد تتسع دائرتها ، وقد تتخذ لها أوضاعاً متجددة تناسب الحياة في أطوارها المتجددة . فالحياة تتطور مثلاً بتطور الانسان من الطفولة الى الشباب ، ثم الى الرجولة ، فالشيخوخة . وفي كل طور منها نجد أن حرية الاختيار عرضة لأن تتسع في جملتها ، أو لأن تضيق ، أو لأن تتسع من جانب وتضيق من آخر ، بحسب طبيعة القيود التي قد ترد عليها ، وبحسب مدى قوتها .

وهذه القيود مستمدة من سلطان نواميس الطبيعة التي قد تغير أوضاعها أو أشكالها ، أما زوالها كلية فهو أمر غير متصور ، لأنه من غير المتصور أن توجد طبيعة بغير نواميس طبيعية ، كما أنه من غير المتصور أن توجد إرادة انسانية بغير وجود دائرة معينة لنشاطها ، أو أن توجد حواس بغير وجود مدركات تدركها هذه الحواس ، وسواء أكانت هذه المدركات عقلية أم مادية .

فالتبيعة قد تغير شكلها لكنها لا يمكن أن تغير موضوعها . ولهذا كانت النواميس المعروفة في علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك ... ثابتة

## - ٥٠٢ -

لا تتغير ، أما نواميسها غير المعروفة فمن المحال سبر كنهها لكن ليس من المحال القول بأنها موجودة ، وأنها تخالف النواميس المعروفة ، وأنها تعمل في خدمة نفس الهدف السامي الذي تعمل في خدمته النواميس المعروفة ، وأن لها بالتالى دورها كما أن للإرادة الانسانية دورها في اطار هذه النواميس التى تحكم التطور خلقياً وبيولوجياً .

فنمو دور الإرادة الانسانية متوقف على مدى قدرتها على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة الروحية ، وهى الحياة الحقيقية أو هى جوهر الحياة ولبها . وهذا الاتساق متوقف بالتالى على مدى نضج العقل الذى يعمل من وراء الإرادة ، ونقاء الروح التى تعمل من وراء العقل والإرادة معاً .

وكل هذا لا يكتسب دفعة واحدة ولا هو نتيجة صدفة من الصدفة العمياء أو المبصرة ، بل هو ثمرة تطور روحى طويل فى سلسلة لا تتوقف من حلقات الوجود ، تطور يتوقف فى مدى سرعته واتجاهه على مدى القدرة الانسانية على أن تتسقى اساقاً صحيحة مع هذه النواميس الطبيعية فى أهدافها الخلقية التى لا تعلو على الإدراك ولا على الإحساس ، والتى على الذات أن تسمى الى الارتباط بها جاهدة مهما تعثرت بالعقبات الجسماء فى كل خطوة من خطوات وجودها .

وهذا التطور الروحى لا يفسر أبداً بالمبادئ الآلية للكون على ما لاحظته برجسون Bergson ، الذى يرى أن نظريات لا مارك La Marck وداروين Darwin تعجز عجزاً تاماً عن تفسير هذا التطور « لأنهم هؤلاء قد انحصروا فى بحث المادة وحدها ، فلم ينفذوا الى جوهر التطور الذى هو عبارة عن وثبة حية élan vital أشبه ما تكون بانطلاق الحياة وتدفقها . وليس التطور إذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعاً من وراء خصائص يكتسبها الكائن أصلاً بالعادة ، وإنما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة Sauts brusques . التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج وهو ينجم عن هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طريق .

فالعقل فى نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة . وليست الغريزة بقية مورثة من عادات الجنس البشرى ركزت فى الانفراد على مر الأجيال ، لأن الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد فى التطور ... فالطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائناً مبتكراً مبتدعاً فزودته بعقل قادر على كل شيء ، صالح لكل شيء ، إلا أن الانسان كثيراً

ما يتعثر في مجالات التجربة ، وكثيراً ما يقع في الخطأ . وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانساني فارق طبيعي ، رغم ما نلاحظه هنالك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزي يكتنف العقل » (١) .

ولا يتسع المقام المحالى للكلام في هذا التطور من ناحية التساؤل عما اذا كان ياتى تدريجياً أم ياتى على دفعات ؟ وعما اذا كان ياتى من الخارج أم ياتى من الداخل ؟ وما اذا كان الانسان والحيوان يقفان على خط واحد في التطور أم لا ؟ فمثل هذا التساؤل أو ذاك لا يلزم هنا ، بل كل ما يلزم هو الاعتراف بتطور الحياة في العقول وفي المشاعر نحو الأمام في سلسلة لا تتوقف الا اذا توقفت الحياة ، وهذا امر محال أو بالأقل غير قريب الاحتمال .

وبقدر تطور العقول والمشاعر بقدر ما ينمو تدريجياً دور الارادة الانسانية ، أو بالأدق تنمو قدرتها على اثبات وجودها ، ولو أن هذه القدرة وهذا الوجود سيظلان أبداً محكومين بنواميس طبيعية مطلقة بيولوجية وخلقية للحياة التى لا تعرف التوقف ، بل تمثل سلسلة متتابعة تتردد دواماً بين وجود عقلى يغلب فيه أن يكون محكوماً بالمادة ، ووجود مادي يغلب فيه أن يكون محكوماً بالعقل . كما تتردد بين وجود حر يكتنفه تسيير ووجود مقيد تكتنفه حرية اختيار متراوحة ، لأن الوجود لا يستغنى عن اجتماعهما معاً مهما ظهر من تفوق دور أحدهما على الآخر بحسب الزاوية التى قد نراقب منها سير الأحداث وتتابعها في سلسلة هذا الوجود غير المحدود .

فمن طريق هذا الاجتماع بين العقل والمادة يحدث التطور ، كما يحدث من طريق الصراع الذى لا يتوقف بين عوامل التخيير والتسيير في هذا الكون الفسيح . وأقوى مظاهر هذا التردد ، وذلك الصراع ، تتمثل في داخل الانسان نفسه ، أى في داخل ذاته الحقيقية لا في داخل جسده المادى . فنحن نعرف على الانسان بجسده المادى ، لكن من المحال أن نعرف فيه شيئاً مذكوراً عن طريق هذا الجسد الذى لا يساوى أكثر من بضعة قروش قليلة اذا قيس بما يحويه من معادن ، والذى يتجدد دواماً بتجدد الخلايا والأنسجة كما يتجدد تماماً جسد العصفور أو الفراشة ، حتى أنه يتغير تماماً كل بضعة سنوات فيقطع الجسد الجديد كل صلة له بالقديم ...

(١) عن « المعرفة » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ٣ . ١٩٦٢ من ١٩٩ -

- ٥٠٥ -

أما الذات فهي شيء أعمق من ذلك بكثير ، ومع أنها نامية متطورة كالجسد المادى إلا أنها لا تعرف كيف تقطع صلتها بماضيها ولا بحاضرها ولا بمستقبلها ، وهى مع ذلك قابلة للنمو والتطور ، وتطورها أكثر عمقا ، وأقوى ارتباطا بالأهداف الخلقية للحياة . فهو يمثل نمو اللب وتطور الجوهر بعد الشكل والمظهر ، لأنه يمثل خلاصة تفاعل الذات مع نفسها ومع نواميسها الروحية الخلقية كما يمثل تطور الجسد خلاصة تفاعل هذا الجسد مع نواميسه البيولوجية .

وهذه الذات من المحال أن يصل إليها مبضع الجراح ، ولذا أفلت أمرها من الباحثين فى أسرار السلوك الانسانى عن طريق التشريح ، كما أفلت أمرها من المتحدثين عن الجزيئات والذرات ، ولكن لم يفلت أمرها ممن تعودوا فى تشريحهم للانسان أن يتغلغلوا الى أعمق من الجسد ومن الجزيئات والذرات كى يتعرفوا على حقيقة نوازع سلوكه بل عناصر حياته وحيويته خلال ذاته الحقيقية ، هذه الذات التى وصفها أحد حكماء الهند بأنها « لا نرى لكنها ترى ، ولا تسمع لكنها تسمع ، ولا تدرك لكنها تدرك ، ولا تعرف لكنها تعرف ، هذه هى الذات الأمر الداخلى الذى لا يفنى » فنحن نحيا حياتنا الحقيقية فى أعماق هذه الذات لا فى الجسد البالى الذى تكشفه للعالم ، لكن لا تكشف به العالم .

وهذه الذات محدودة الإدراك والاحساس الى حد بعيد . وهى لا تستطيع أن تتصور أمرا إلا ما هو موجود . وهى تتصور أبدا أنها حرة ولو على نحو ما فى اختيار طريقها ، وملبسها ، ومشربها ، والكثير من نواحي سلوكها اليومى ... فمن أين جاءها هذا التصور ان لم تكن هذه الحرية - ولو على نحو ما - حقيقة واقعة ؟ !

وهذه الذات عرضة فى ممارسة حريتها فى الاختيار لأن تصيب أو لأن تخطئ . أو بالأقل هى عرضة لأن تسر بالصواب بل قد تمتلئ فخرًا وزهوا . كما هى عرضة لأن تتألم من الخطأ . وقد تقاسى من تائب الضمير الشيء الكثير بحق وبغير حق ... فمن أين اذا يجيئها السرور أو التائب ، والرضا أو التعذيب ان لم يكن من احساسها بأنها سلكت مختارة - ولو بعض اختيار - طريقا دون آخر ؟ !

وهذه الذات لها شطحات مختلفة فى السلوك قد تخالف كل المخالفة النواميس الطبيعية للأخلاق . وهذه النواميس كالرحمة ، والأمانة ، والوفاء ... يعتقد عدد كبير من الفلاسفة أنها نواميس عامة ومطلقة فطن ضمير الانسان الى وجودها والى قيمتها منذ القدم ، لكنه قلما يتقيد بها فى نواحي سلوكه المختلفة - بل كثيرا ما تسود تقاليد ، وعادات ، وقيم

## - ٥٠٦ -

اجتماعية تقع على النقيض تماما منها ، وتعتبر في تقدير أصحابها معصومة أزلية . بل قد ترتبط في تقديرهم بالاعتقاد الدينى ، وبالتعصب الوطنى ، وبما وراء الطبيعة أيضا ...

فكيف نحلل هذا التفاوت الضخم بين القيم المطلقة الأزلية ، أى بين الناموس الأخلاقى الطبيعى وبين قواعد السلوك التى قد تنتهجها أية جماعة فى أى زمان أو أى مكان أن لم يكن بحرية الاختيار التى يملكها الفرد كما تملك مثلها كل جماعة فى أى زمان وأى مكان ؟ ! ... وما يملكه روح الفرد من حريات وملكات يملك مثلها روح الجماعة ، لأن الفرد يحيا فى الجماعة ، والجماعة أيضا تحيا فى الفرد .

\* \* \*

وقد يقال : لماذا لم تمنحنا الطبيعة قدرا أوفر من الذكاء ومن الحاسة الخلقية كما ندرك عن طريقهما أننا أحرار فعلا ، بدلا من أن نقع - أحيانا - ضحية هذا الخداع الهائل بأننا محكومون تماما بنواميسها المطلقة الأزلية ؟ ولكن هل هذا التساؤل يعنى فى حقيقته شيئا على الإطلاق اذا كنا انتزعنا ذكاءنا انتزاعا كما انتزعنا احساسنا الخلقى من بين مخالب هذه الطبيعة التى مكنتنا نفس نواميسها من هذا الانتزاع ؟

ثم أننا لا ينبغي أن نفتبط كثيرا بالذكاء المتزايد وبالحاسة النامية الخلقية الا اذا كنا أهلا لحرية متزايدة ، فالاحساس المفرط بالحرية قد يمثل بذاته كارثة على هذه الحرية ، كما أن الاحساس بالذكاء كارثة على هذا الذكاء . وقد نفقد عن طريق هذا القدر الأوفر من الذكاء حرية من أهم الحريات اللازمة للمزيد من نمو العقل وهى حرية الشك ، والتساؤل المستمر ، والتردد الذى لا ينقطع بين الصواب والخطأ ، والفضيلة والرذيلة . ومن يفقد حرية الشك يفقد حرية اليقين ، ومن يفقد حرية الخطأ يفقد حرية الصواب أيضا .

واذن فلا ينبغي أن نجزع كل هذا الجزع من حرية الخطأ ، ومن كل الفيود الضخمة التى ترد على عقولنا الواهنة ، وفضائلنا المحدودة ، فتجعلها عرضة للخطأ من كل ناحية وفى كل خطوة ... لأنها عرضة للصواب ولو لماسا ، وعرضة للمزيد من استكمال عناصر الذكاء والفضيلة . وهذا هو الهدف الاسمى لنا فى هذا الوجود ، كما هو الهدف الاسمى للوجود فينا اذا كنا نملك حقا أى قدر من حرية الاختيار ، واذا كان هذا القدر يسير بنا فعلا عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر .

ولا ينبغي أن ننسى فى النهاية - فى جزعنا من الحرية ومن أخطائها -

انها محكومة بنواميس مطلقة للحق وللعدل ، نواميس وصفها شيشيرون بأنها « لا تختلف في أئينا عنها في روما ، وانها كما كانت قائمة ستظل قائمة في مستقبل الأيام لانها صالحة لكل الامم وفي كل الأزمان ... » وهذه هي بعينها نواميس الطبيعة العادلة التي كثيرا ما يكون صداها الوضعى باهتا جدا ، بل لا يكاد يذكر ، ولكن عقل الانسان مهما كان بطيئا في تطوره يسير اليها حتما بمقدار سيره نحو ما هو أسمى وأكمل في كل ظواهر وجوده الروحي والعقلي .

واذا سلمنا بأن عقل الانسان يسير عن طريق التطور البطيء الى الارتقاء المستمر نحو ما هو أسمى وأكمل ، حاملا معه في نفس الطريق الفرائز والمشاعر ، لكان لنا أن نتساءل أذن هل كل هذا التقدم المحقق موهوب الى تلاش مروع؟! وما أذن حكمة سنى الحياة ببراءتها ، بطموحها ، بنضالها ، بتأملاتها ... وما حكمة صروف الدهر التي تمضي كأنها أحلام اليقظة بفشلها ونجاحها ، وبخوفها واطمئنانها . وما حكمة قوانين التطور والارتقاء ؟ بل ما حكمة قوانين الوعى والأخلاق ؟ ولم كان العلم أسمى من الجهل ، والايمان أسمى من الالحاد ، والاطمئنان أسمى من القلق ، والحكمة أسمى من حماقة ، والحق أقوى من الخرافة ؟ لم كل هذا اذا كانت نفوسنا ذرات من تراب تحملها رياح هوجاء لتقذف بها حيث تشاء بلا هدف مرسوم ؟ ولم كل هذا اذا كانت شعلة الحياة تسير - مجبرة لا خيار لها - الى انطفاء محتوم ؟ !

وشعلة الحياة لا تنطفئ بالموت بفتة كما قد يخيل لحواسنا الفاشلة ، بل اننا نموت كل يوم ، وتبعث فينا كل يوم نفس جديدة بخبرات متجددة ، مخبوءة وراء جسد عجيب متلاش متجدد على الدوام ... نفس يغمرها احساس متدفق عرم ، شقى سعيد ، فائر مستسلم ، سعيد بالالم ، متالم من السعادة ... احساس يريد أن يسوى حسابه مع الحياة والحب والايمان والعرفان ، كما يريد أن يسوى حسابه خلال كل ذلك مع نفسه ومع الآخرين ..

وهكذا يعئدنا كل يوم ليوم آخر بخيره وبشره ، كما تعدنا كل حياة لحياة أخرى تأتى أيضا بخيرها وبشرها . وكل يوم سابق مدرسة ليوم لاحق أرحب منه وأعمق بقدر ما يحصل عليه العقل - ومعه العاطفة - من رحابة ومن عمق نتيجة الاختبار الذى لا يتوقف خلال هذه المفامرة الهائلة المجيدة التي لا تتوقف للعقل وللعاطفة ، وهى مفامرة الحياة نفسها ، هذه المفامرة المحوطة بالألغاز من كل جانب ، وأعقدها اطلاقا لنز الانسان نفسه!! واجمال القول اذا هو أن الحرية لا تمنى انكار الضرورة التي يمثلها الارتباط بسائر النواميس الطبيعية . وفي هذا الشأن يلاحظ بحق

الدكتور زكريا ابراهيم « ان نظرية سطحية الى الوقائع قد تقودنا الى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن ندخل في نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل Complémentarité ( أو التكميل ) بمعنى امكان تكوين تركيب Synthèse واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الانساني نفسه ، بقصد الوصول الى تركيب مماثل تألف فيه الحرية والجبرية .

حقاً ان الحرية والجبرية في الظاهر على طرفي نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن انكار الواحدة منهما لابد أن يؤدي الى انكار الأخرى . فنحن نلاحظ أولاً أن الجبرية شرط أساسي لممارسة الحرية ، لانه لن يكون في وسعنا أن نتدخل في مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعني لو كان من الممكن أن يحدث فيها أي شيء كأننا ما كان . وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمشي حيثما شاء ركباً سيارة كل حركاتها محددة من أن يمتطي جواداً عليه أن يخشى نزواته ، وأن يحسب حساباً لتلقائيته . . . (١) .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسي لوجود الجبرية ، فان فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجربة المباشرة بل دليل أننا لا نلتقي في مستوى تجربتنا العادية الا بالصدفة والامكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد في أن نتحكم في الطبيعة . ولهذا فأننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التي تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . واذن فأننا ما كنا لنكتشف قوانين العالم المادي لو أننا لم تكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران في الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الانساني ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

ان كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا نرى أن الحرية الانسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذاتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعيًا متواصلًا . فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هي عندنا أيضاً فصل واكتساب . ومن الواجب أن نميز في داخل تلك الحركة الصاعدة التي بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، بين مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر libération

---

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٧٢ .

ومرحلة الحرية *liberté* . فهناك اذن نوعان من الحرية : حرية سالكة وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين *M. Pradines* ارادة محررة *volonté liberante* وارادة حرة *volonté libre* ... (١) .

والصراع من أجل التحرر يفضى في نهاية المطاف الى حرية حقيقية ، الى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً . وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو الاحتمية اذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق ، بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر *Contrainte* لأن العقل لا ينزع الى شئ بقدر ما ينزع الى تحقيق نشاط عقلى . وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى في النهاية الى تحقيق ضرب من الهوية *identité* بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة .. « (٢) .

ونضيف الى ذلك أن الحرية والجبرية وثيقتا صلة بدرجة التطور التى تكون قد بلغت الدات ، وذلك فى سلسلة لا تتوقف من الوجود . وأنه كلما نما التطور كلما نما الشعور لدى الانسان بأنه حكم مختار ، حتى لقد يبلغ هذا الشعور عنده رغبة تملك الكون كله للتحكم فى سير أحداثه بحسب معتقداته وآرائه الخاصة . وحتى ليتصورن أنه اله عظيم الشأن صنع نفسه بنفسه يريد أن يثبت قدراته الحقيقية ، وأن يلقى ستاراً كثيفاً على ماضى العجز والهوان الذى مر به . وذلك مع أن نفس هذا الاله العجيب عاجز كل العجز حتى عن الاتساق المطلوب مع أبسط نواميس هذا الكون وأيسر قواعد السلوك الصحيح فيه ، فما أعجبها من مفارقة بين الطموح الكاذب الذى يحيا فيه ، وبين الواقع المر الذى يعانیه !

\* \* \*

ولا ريب أن الغرائز كلها - بوصفها طاقات إيجابية - تلعب دوراً هائلاً فى تنمية هذه القدرة على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة ، وتستوى فى ذلك غرائز الجنس ، مع الدفاع عن النفس ، مع البحث عن الطعام ، مع الاحساس بالمجهول ... فهذه الغرائز كلها ، ولو أنها قد تبدو مسخرة بحسب الظاهر لخدمة الجسد ، إلا أنها فى النهاية مسخرة لخدمة تطور العقل والوجدان اللذين يتصارعان صراعاً مستمراً مع انفعالات هذه الغرائز ، وبسببها . وعن هذا الصراع ينبثق تطور الروح كما ينبثق أيضاً تطور الجسد وهو مطية الروح . ويمكن بسهولة أن يلاحظ الانسان تفاهلاً ضخماً فى انفعالات غريزة

rdines : *Traité de Psychologie Générale* 1947 t. II P. 395(1)

(٢) من « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٧٣ - ٧٥ .

الجنس مثلاً بين شخص وآخر وبين بيئة وأخرى ، تفاوتاً قد يجعل من نفس الغريزة مصدراً لعلاقات اجتماعية منظمة ، أو مصدراً للضغائن والأحقاد . كما يمكن أن يلاحظ نفس التفاوت في انفعالات غريزة الاحساس بالجهول التى قد تصنع من هذه الغريزة نفسها مصدراً للحرية أو مصدراً للأغلال ، ومبعثاً للبحث فى لهفة وتعقل عن المعرفة الصحيحة ، أو مبعثاً للتخيل الرحب ، وللدمر من الجهول ، وبالتالي للانطواء المدمر لاسمى ملكات العقل والوجدان .

ولا يمكن أبدا القول بأن الغرائز تمثل مصدر العقل أو الوجدان ، أو مصدر الروح حاملة العقل والوجدان ، لكن محاولة ضبطها تلعب دورها المحسوس الواضح فى هذا التطور الروحى ، الذى لا تعرف له بداية ولا نهاية ، والذى يعد تطور الأجساد ظللاً له ، واثراً من آثاره ، والمحكوم فى النهاية بمدى قدرة الإرادة على الاتساق مع أسمى أهداف التطور والارتقاء . وهذه الإرادة اذا ألفينا دورها هنا فسيكون علينا أن نبحث عن طاقة أخرى وراء هذا التطور العقلى البيولوجى تربط بينه وبين نواميس الحياة . وأين هى هذه الطاقة ؟ وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من مذاهب المادية ، أو من مذاهب الجبرية ؟ !

وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من المذاهب المادية أو الجبرية عن هذا التطور الدائب المرتبط بأعمق خلجات الوجدان والذى لا يناع فيه أى نظر علمى محايد ؟ فلولا أن هناك تطوراً مرتبطاً بأعمق خلجات الوجدان لما ظهرت الحاجة الى الاعتقاد بكل هذا الوضوح والالحاق ، ولما بحث العقل المفكر عن محاولة الارتباط « بالاعتقاد العلمى » أو « بالعلم العقيدى » ، ولما شعرت كل ذات بأن حاجتها الى الانتماء الى أى اعتقاد أمين تعادل حاجتها الى الانتماء الى وطن بار بينيه ، والى أسرة متحابه ، والى ملجأ آمن . . .

ولا تحسبن أن هناك قلباً واحداً فى الوجود كله لا يشعر بهذه الحاجة الماسة الى الارتباط بأى اعتقاد أمين مهما كابر فيها ، لأنها غريزية منبثقة من أعماق الوجدان . ولذا فان أشد الملحد الحادا هو فى واقع الامر منتم الى اعتقاد ما - مهما كان هذا الاعتقاد خاطئاً ومهما صور له وجدانه أنه قادر على أن يكون سعيداً به - وهو فى النهاية مضطر لأن يشعر - مثلما تشعر أنت وأشعر أنا - برهبة هذا الكون الفسيح اذا تأمل فى حركات شموسه وأقماره التى لا تنتهى ، واذا تأمل فى رهبة هذا الفضاء الذى يمثل له نهاية كل حياة .

### نفى الصدفة

وهكذا تظل سليمة قاعدة الحرية المقيدة بنواميس الحياة الأزلية ، لكن نطاق الحرية يتسع الى أكثر بكثير مما يتسع له اذا أنكرنا هذه السلسلة المتتابعة من الوجود . ومن شأن هذا الاتصال الذى لا يتوقف للحياة أن تدوب مخاوفنا ، واعتراضاتنا ، وشكوكنا فى عدالة مبدع هذا الكون ، ورحمته ، ومحبه ، وقدرته ، بقدر ما تدوب تدريباً قيود البيئة والميراث ، وظروف الزمان والمكان التى قد نعزوها خطأ الى الصدفة لكى لا يتبقى الا ميراث الذات من نفسها الذى صنعتته عن طريق ممارسة حريتها العريقة فى الاختيار ، والا ظروف الزمان والمكان التى صنعتها لنفسها عن طريق هذه الممارسة منذ ماضيها السحيق . بل تزول أيضاً قيود الجسد المادى بكل ما فيه من أوجه ضعف وقصور أى كان مصدرها لكى تصبح الذات سيدها بعد أن كانت مسودة به الى مدى أو الى آخر .

وهكذا تتصل الذات - حاملة العقل والمشاعر والوجدان - بنواميس الحياة الطبيعية اتصالاً مباشراً وتصبح وجهاً لوجه ازاء نفسها ، وماضيها ، ومستقبلها . أو بالأدق ازاء نفسها فى معنى واحد لا يتعدد للمكان والزمان ، وللماضى والحاضر والمستقبل أيضاً . وهكذا قد ينقلب الموقف بالنسبة لقضية التسيير والتخير رأساً على عقب . فبعد أن كان يقال ان الذات الانسانية من صنع ظروف الزمان والمكان وأنها مسودة بها ، يقال كلا بل ان ظروف الزمان والمكان أضحت فى الجملة من صنع الذات الانسانية ، وهى - الى مدى أو الى آخر - سيدة لهذه الظروف ... وتصبح نظرية النسبية - على هذا الوضع - حقيقة روحية بمقدار ما هى حقيقة رياضية .

وهذا الفهم لصلة الإرادة الانسانية بنواميس الحياة لا يترك مجالاً يذكر لدور المصادفة ، وهو ما يكاد يكون اجماعاً فى الفلسفة بوجه عام . بل انه حتى الفلاسفة الذين أمكنهم أفساح أى دور للمصادفة فى تسيير دفة الحياة حاولوا أن يعطوا هذه المصادفة معنى مفيراً كل المفارقة للمعنى الدارج فيها ، وهو عدم الارتباط بأى قانون عام . فالمصادفة بهذا المعنى الأخير لا تجد قبولاً عند أحد من المفكرين ، لأنها تصبح من قبيل الفوضى التى لا منطق فيها ولا ضابط لها ، وهو ما تنكره المشاهدات الوضعية لكل ظواهر الوجود .

ولذلك رأينا أن فيلسوفاً من أبرز القائلين باحتمال « الصدفة » - وهو وليام جيمس - يحرص على أن يؤكد أنه لا يعنى بها مطلقاً هذا المعنى الدارج ، بل مجرد الشيء « غير المضمون الوجود ، بمعنى أنه كان يمكن أن

يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة اليها غامض مبهم » .

اى أن جيمس يتحدث عن عدم خضوع هذا الشيء « للقوانين التى نعرفها » وبهذا ينتهى الى جواز خضوع هذه « الصدفة » الى نوااميس لا نعرفها تنتمى الى ما وراء الطبيعة ، وتؤدي في نظره الى الايمان بعالم «متعدد متغير لا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة » .

وهذا يخرج بداهة عن نطاق الحقائق الوضعية التى أردت أن أقدم نظرية التسيير والتخير في اطارها ، وينتقل الى اطار آخر يبعد عنه كثيراً ... ولا يلزم هنا ، وان كان لا ينبغي في النهاية أن يقابل اعتراضاً جدياً اذا فهم على أنه يعنى مجرد التسليم بعجز عقل الانسان عن اكتشاف الجانب الأكبر من النوااميس التى هيمنت - ولا تزال - على نشوء الحياة ، وعلى تطورها ، وعلى تسلسل أحداثها . وهى نوااميس - رغم تعددها غير المحدود - متناسقة تماماً تجمعها رابطة المصدر المشترك والهدف المشترك أيضاً ...

ويا ويل الانسان من نفسه اذا أصر على القول بغير ذلك ، ويا ويلنا اذا تصورنا أن تكبات الحياة ومآسيها المرة التى لا تتوقف لا تمثل الا صدفاً عمياء ، والا ارادة باقية لا منطق لها ، ولا نوااميس خلقية من ورائها ! فعندئذ سيكون ايماننا بعدالة القدرة المهيمنة محض مغالطة ، ومحبتنا لها محض مراوغة ورياء ، وذعر دفين من بغيها ، ومن شهواتها الجامحة العمياء .

ومن يؤمن بذلك فعليه أن يصبح هو أيضاً من البغاة الطفاة على الآخرين ... فهل يمكن للحياة أن تنجح في ظل ايمان كهذا الا أن تكون هى بعينها حياة الأفاعى والحشرات السامة ؟ ! أو بالأكثر هى بعينها حياة السفاحين وقطاع الطرق ؟ ! وهل هذه هى الصورة المثلى للحياة والهدف الاسمى الذى تتجه اليه الانسانية في تطورها الدائم مسيرة كانت أم مخيرة ؟ ! ..

فالقول بالصدفة العمياء هو كالتقول بالقدرة المطلقة يتضمن من انكار لكل مسئولية خلقية بقدر ما يتضمن من انكار لكل عدالة أرضية وسماوية ، فلا يصلح أيهما مصدراً صحيحاً لأى ايمان نقى بمبدع هذا الوجود في عظيم عدله ، وحكمته ، وتنسيقه . وما دمنا نحب العدل ، والحكمة ، والتنسيق حتى في نظمنا الوضعية المحدودة الأفق فمن المحال أن نجعل مجرد فوضى لا ضابط لها هذا الاحكام الرائع الذى نلمسه من حولنا في كل ذرة من ذرات الوجود ، فنلمسه في اكتمال الزهرة ، والثمرة ، وفي تناسق

الطبيعة ، وفي عدالة الكثير من أحداث الحياة . ومن المحال أن نقول أن هذا كله عبارة عن صدف عمياء ، أو حتى عبارة عن قدر مبصر لكنه يترنح في طريق العدم والفناء ، أو يجري مختاراً الى هاوية لا قرار لها من الظلم ومن الظلماء .

وإذا كانت المصادفة العمياء لا تصلح لتفسير أية حادثة تافهة من حوادثنا اليومية حتى تلك التي تبدو بغير منطق ولا ضابط ولا هدف خلقى فما بالك بتفسير نشوء الحياة والمحافظة عليها ؟ خصوصاً بعد أن ظهر كتاب الطبيعة أكثر عمقا واحكاما بما لا يمكن تقديره من أى كتاب خطته يد أعلم العلماء وأعظم الرياضيين . ويستوى في ذلك كتاب الفلك مع الفضاء ، وكتاب الكائنات الحية مع كتاب الحياة النباتية ، بل حتى مع كتاب المادة الصلبة في أنفه ظواهرها ، والتي تبين أنها تمثل في تكوين الكثروناتها وبروتوناتها احكاما فلكيا ورياضيا يذهل الالباب ، حتى أن الذرة الواحدة أصبحت على ضآلتها المتناهية ، تمثل مجموعة شمسية كاملة ، فيها كل الإعجاز الذى تمثله أية مجموعة شمسية ، مهما تفاوتت النسب والأبعاد بين المجموعتين .

فنشوء الحياة من انفجار قد حدث بمحض الصدفة في مكان ما من الكون أصبح ابعدا احتمالا الآن من نشوء كتاب بالغ الروعة والاحكام — بمحض الصدفة — من انفجار قد يحدث في مطبعة ما على ما عبر بعض المعبرين . ودور الصدفة في نشوء أبسط ظواهر الحياة وهى الخلية الحية قد انتهى فلسفيا ورياضيا ، ومن باب أولى دور الصدفة في خلق الحياة بكل ظواهرها ونواميسها التى لا تحصى والتى تحكم مملكة الحيوان والنبات والجماد .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لنشوء الحياة وتطورها ، فهو كذلك أيضاً بالنسبة لتسلسل أحداثها ، وتستوى في ذلك أخطرها مع آتفها ، وأقربها إلينا مع أبعدها عنا . فمن المحال أن ينسب أى حدث منها الى دور الصدفة العمياء بمعنى انتفاء الارتباط بأى ناموس طبيعى وبأى تسلسل مع أحداث سابقة مترابطة . وإذا كنا نستخدم أحيانا في لغتنا الدارجة تعبير « الصدفة » للإشارة الى الأمر غير المتوقع منا ، أو ذلك الذى لا يدخل في تقديرنا السابق ، فليس معنى ذلك البتة أن نفس هذا الأمر غير متوقع من نواميس الحياة ، أو أنه لا يدخل في تقديرها السابق ، أو أن صروف الدهر يمكن أن تقوم على الصدف العمياء والمفاجآت غير المتوقعة ، أو على أساس آخر غير الارتباط المحتوم بين المقدمات ونتائجها ، أى على أساس من التسلسل الطبيعى للأحداث بين أكثرها قدما ، وبين تلك التى لا تزال مدخرة في بطن الغيب القريب أو البعيد .

( م ٣٣ - التفسير والتخير )

وفي النهاية فليس للصدفة من دور بهذا المعنى الأخير ، بل هي من ضروب خداع الحواس . ونفى دور الصدفة كحقيقة وضعية معناه بنفس المقدار اثبات دور الإرادة العاقلة التي تعمل عن طريق التواميس الطبيعية ، من داخلها ومن خارجها ، وذلك كحقيقة علمية من بين الحقائق الوضعية المكملة لنفس البنيان الفلسفي والمنطقي الذي اعتنقته الفلسفة والمنطق منذ أعرق العصور صلة للإنسان بهما (١) .

\* \* \*

والحقائق الوضعية تبدو - بغير ما ريب - متطورة نامية بمقدار نمو معارف الإنسان وتطورها . ولذا فإن بعض الجوانب التي كانت تنتمي في الماضي الى اللاهوت أو الى ما وراء الطبيعة أصبحت تنتمي الآن الى أساليب متنوعة من البحث المعلى بأساليب رياضية . وذلك حتى ليتمكن القول بأن أمنية أفلاطون في جعل الرياضيات أساس كل دراسة آخذة في التحقق التدريجي . فقد كان هذا الفيلسوف العظيم يؤمن بأن العلوم الطبيعية ناقصة لا تؤدي الى الحقائق لأن موضوعها وهو العالم المادي ناقص في طبيعته ، والإنسان وهو الباحث من الحقيقة في هذا العالم المادي ناقص أيضا في طبيعته . فلا مناص إذن من اللجوء للرياضيات التي تمثل عنده السبيل الكامل للوصول الى الحقائق .

ومثل هذا الرأي نجده عند الفيلسوف الرياضي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russell الذي يقول : « ان الفلسفة الرياضية تمثل نوعا من العلم الحقيقي اليقيني الممكن التطبيق على حياة الإنسان في جوانبها العملية والعقلية . بل ان الفكر الخالص يستطيع ان يتوصل الى الالهام بها والى استيعابها خلال نفسه في غير ما حاجة الى الملاحظة ، لذا فقد نظروا اليها كيما تشجع نزعة عقلية لا تستطيع فلسفة أى علم من العلوم التجريبية الأخرى ان تحققها . ولقد ثبت على أساس من المعرفة الرياضية ان العقل اسمى من الاحساس وأن الالهام اسمى من التأمل . ومن ثم فقد قادت هذه الفلسفة الرياضية العقل الى ما وراء الطبيعة ، والى وضع نظرية عقلية في المعرفة (٢) . »

وأن هذه الفلسفة الرياضية التي يمكن تطبيقها على حياة الإنسان في جوانبها العملية والعقلية ، والتي قادت العقل الى ما وراء الطبيعة أصبحت هي الأساس المستخدم الآن في كشف حقائق جديدة عن كل شيء ، حتى عن قوة الايمان والصلاة ، وعن أثرهما في شفاء الأمراض ، فمن كان يتصور

(١) للمزيد في هذا الشأن راجع « مفصل الإنسان روح لا جسد » الجزء الثالث من

١٢١ - ١٣٣ .

(٢) في مؤلفه « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧ History of Western Philosophy

أن هذه الأساليب تصلح حتى في هذا النطاق وتأتى بنتائج لم تكن في الحسبان ؟ !

ولنقدم هذا المثال الحديث نقلا عن عدد أغسطس ١٩٦٩ من مجلة The Practitioner الطبية المعروفة فقد ورد فيها « عن قوة الصلاة » أن طبيا أمريكيا للأطفال يدعى ب . ج كوليب P. J. Colipp أجرى تجربة فريدة في نوعها لاختبار اثر الصلاة احصائيا على مرض سرطان الدم عند بعض الأطفال leukoemic children فتخبر عشرة من بين ثمانية عشر طفلا مريضا وأرسل أسماءهم الى اصدقاء له اتفق معهم على أن يداوموا على الصلاة لأجل هؤلاء العشرة داخل جماعات منظمة مع أسرهم ، وبغير أن يعلموا أن المقصود هو عمل دراسة احصائية عن اثر الصلاة في الشفاء .

فبعد خمسة عشر شهرا ظل سبعة أطفال من هؤلاء العشرة على قيد الحياة بينما ظل اثنان فقط من الثمانية الباقين على قيد الحياة . وبعبارة أخرى أن هذا الفارق في الاثر يمثل من الناحية الرياضية نجاحا يبلغ مستواه ٩٠ ٪ تقريبا . والنتيجة أن هذه التجربة تؤيد - في تقدير صاحبها - الاعتقاد بأن الصلاة للمرضى لها فاعليتها ، ويضيف أنه من المؤسف حقا أن دراسة اثر الصلاة في الشفاء تلاقى كل هذا الاهمال من الدراسات الطبية مع أنها ربما تكون اقوى صور العلاج كلها !! (١) .

وهذه التجربة ليست حاسمة بطبيعة الحال ولا كافية ، اذ قد ترجع النتيجة الى تفاوت في الظروف والحالات المتعلقة بالمرضى لكنها على اية حال تفتح الطريق لدراسات أخرى مماثلة قبل الكلام بصيغة حاسمة في هذا الشأن . وانما يكفي هنا أن نبين كيف أن الأساليب الرياضية يمكن أن تستخدم في أمور كثيرة كانت لا تستخدم فيها فيما مضى ، خصوصا بعد أن عرفت قوانين ثابتة لما يصح أن يعزى للصدفة ، أو بالأدق لما يصح أن يفلت من نطاق النواميس المادية المعروفة ، وذلك في شأن دراسة ظواهر كثيرة ذات طابع روحي ونفسي كان يهرب العلم المادى من دراستها فيما مضى نتيجة اعتقاد خاطيء بأنها لا يمكن أن تخضع للدراسة العلمية المنتجة ، أو أنها غير صحيحة من أساسها .

وكما أنه لا مناص من اللجوء للرياضيات ، فانه لا مناص من اللجوء الى أحدث الحقائق عن الفيزياء ، والفضاء ، والفلك ، والروح ، والنفس ، والبيولوجيا ، والطب ... وغيرها للوصول الى فكرة أصح من غيرها عن علاقة الانسان بهذا الكون ، وذلك الى المدى الذى قد يسمح أكثر من غيره

باجابة اكثر تحديدا ووضوحا من غيرها عن هذا السؤال الخطير وهو  
تسيير أم تخيير ؟

وعلماء العصر الحديث يفضلون الاستعانة بحقائق الرياضة الحديثة  
للتمييز بين ما ينبغي الاحتفاظ به من الأمور وما ينبغي استبعاده منها وذلك  
بداية في نطاق المعارف المختلفة المتطورة دواما بسبب تقدم الأساليب  
الحديثة في البحث والاستقصاء . وعلى هذه الأساليب شيدت حقائق كثيرة  
حديثة مغرطة في خطورتها ، ولا نبعد اطلاقا عن الحقيقة عندما نصفها  
« بالوضعية » . فشتان بين ما يمكن أن يوصف بهذا الوصف في عصرنا  
وما كان يمكن أن يوصف به منذ خمسين عاماً مضت ! ... ولا ريب أن  
دراسة كل ما يتصل بالنفس والروح يتطلب جهوداً تتجاوز بكثير ما تتطلبه  
سائر العلوم الأخرى ، ويحتاج تريثاً أشد في ترتيب المقدمات ، وفي  
تحليلها ، وفي استخلاص نتائجها .

ولا ريب أن هذه الحقائق أصبحت تمثل في جوهرها بنيانا وضعيا  
بمقدار ارتباطها بحقائق العلوم الأخرى ، وبصرف النظر عن موقف الاعتقاد  
منها . وسواء أوقف منها موقف التسليم أم المعارضة ، فإن موقف الاعتقاد  
يتسم دائما بمقدار من الغلو الضار ، هذا الغلو الذي يسود مشاعر  
المعتقدين في كل مكان وزمان ، ولا يمكن أن تخفف منه إلا رغبة تعقل الأمور  
وفهمها على حقيقتها حبا في المعرفة الصحيحة لذاتها ، لا حبا في الاعتداد  
بالرأى وبالذات ، وهي رغبة هيئات أن تتوافر إلا لندرة من المفكرين  
والمعتدلين المتعمقين ، ومن العلماء الجادين المثابرين .

وهذا البنيان الوضعي قد أثبت - على أية حال - أن المسالك الفكرية  
التي سلكها أفضل فلاسفة التاريخ - بل أبرز علمائه أيضا - في بحثهم عن  
حقيقة النفس العليا وهي الروح وقيمها اللازمة لتهديب العقل والوجدان  
وللوصول بالإنسانية إلى أعلى مراتبها - كثيرا ما تتضارب في المظهر  
أكثر منها في الجوهر ، وفي التعبير أكثر منها في التقدير ، وفي الأسباب  
أكثر منها في النتائج ، وبينها من الوشائج القوية ، الظاهرة والخفية ،  
أكثر مما يكفي لاستخلاص نظرية مترابطة تكاد تغطي بذاتها أهم ما يلزم  
للشعور الإنساني من دواعي الاطمئنان إلى حريته . وبالتالي إلى عدالة  
التقدير والمصير ، وأهم ما يلزمه للتخلص من شكوك رهيبة مدمرة لأمن  
ما في الوجود كله ، وهو راحة العقل والضمير ...

\* \* \*

ولا يمكن أن يفوت القارئ أن ما تخيرت من فلسفات لم يكن عبثاً  
ولا جزافاً ، وأنا أقدم إليه محاولة متواضعة في أخطر موضوع يصح أن

يشير ذهن الانسان العاجز وهو موضوع التسيير والتخير . واننى اؤمل في النهاية أن اكون قد وصلت به الى بر الاقتران بحرية الإرادة التي اقتنعت بها ، مثلما اقتنعت بخضوع هذه الحرية لنواميس طبيعية تحكم الحياة الخلقية بنفس الطريقة التي تحكم بها نواميس المادة الحياة المادية . ولعل الشعور بسلطان هذه النواميس وتلك - وكلها تعمل بطريقة مضطربة تلقائية عن طريق ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطاً ضرورياً - هو أقوى دعائم الجبرية ، كما أن الشعور بالحرية هو أقوى دعائم الحرية .

ولا أجد أن ثمة تعارضاً حقيقياً بينهما ، لأن كل شعور منهما إنما هو تعبير عن أمر مغاير للآخر تمام المغايرة لكنه لازم له ، ومكمل ضروري له . وكلاهما لازمان لموجب الحياة في نشوئها ، وفي تطورها ، وفي ارتقاها . واجتماع دوريهما معاً يكفى لنفي القدرية المطلقة ، كما يكفى لنفي الصدفة .

ولهذا الاعتبار فقد تجنبت الخوض في كثير من المساجلات التي لا تتوقف والتي تنكر الاعتدال ، وتبني الا التطرف ، والتي تنتهي دائماً من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر للعقل ، ولا اطمئنان يذكر للوجدان . ولنفس الاعتبار فقد آثرت أيضاً أن اتجه رأساً الى هدف من محاولة التوفيق بينهما ، وذلك بعد تأكيد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها هذه المحاولة ، وهى النواميس الطبيعية الخلقية كحقيقة وضعية ، والإرادة الحرة كحقيقة أخرى ، بالإضافة الى تأكيد صحة الرابطة التي تربط بين هذه القطبين وهى رابطة السبب والنتيجة .

ولعل القارئ لاحظ - مثل ما لاحظت - أن مسالك الفكر الانساني لا تتفاوت في جوهرها كثيراً وأنها يمكن أن تلتقى بسهولة عند أغلب النقاط الأساسية التي اطلقت عليها وصف « حقائق وضعية » . فهذه الحقائق لا تمت بأية صلة صحيحة الى أوجه الخلاف التولوجية أو الميتافيزيقية التي قلت في التمهيد لهذا المؤلف أننى أريد أن أظل بمنأى عنها وأن أنجنبها تماماً حتى لا تعوق طريقي ، وتزيده إبهاماً فوق إبهام .

وأوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تنتهى أبداً ، لأن كل رأى فيها يستند الى جملة معانٍ افتراضية ، والى عبارات لفظية ، يعتقد أصحابها أن فيها كل الحق وكل العصمة .

ولهذا الاعتبار بالذات يحاول أن يتفادها طلاب البحث عن الحقائق اليقينية عن طريق اتباع منهج البحث الوضعي ، حيثما وجدوا الى هذا البحث سبيلاً مقبولا ، ولو كان محفوقا بالكثير من دواعي البحث الشاق المتأنى في تقدير مقدماته ونتائجه على السواء .

### عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟

وإذا اطمأن العقل والوجدان معاً الى عدالة المسئولية الطبيعية ،  
والى وفرة أسانيدها فى الإرادة الحرة للانسان ، فقد اطمأنا - ولو الى  
حد ما - الى عدالة المسئولية الوضعية والى وفرة أسانيدها فى نفس هذه  
الإرادة ، لكن مع فارق هام هائل : وهو أن العدالة الأولى ذات أفق واسع  
يكاد يكون بغير حدود ، وغير مرتبط بظروف الزمان والمكان التى لا تمثل  
بدايتها أكثر من وسائل محدودة فى يد هذه العدالة المطلقة .

أما العدالة الثانية فهى نسبية ذات أفق ضيق مرتبط بظروف  
الزمان والمكان ، ولذا فهى عرضة للخطأ والصواب ، وربما للخطأ أكثر  
من الصواب ، ولكنها ليست فى النهاية سوى وسيلة من وسائل العدالة  
الطبيعية ، وأداة طيبة فى يدها للتطور والارتقاء . وبالتالي للوصول بالحياة  
الى أسى غاياتها وأرقاها اطلاقاً ، وهى وجدان الانسان العادل ،  
الحكيم ، الصابر ، المؤمن بعدالة قدره ومصيره . والمؤمن أيضاً بحريته ،  
والذى من حقه أن يتخلص تدريجياً مما يحيط به من مخاوف وآلام ،  
ومن قيود وأغلال ، وأن يتطلع الى قدر من السعادة نام على الدوام ،  
بمقدار نمو قدرته على تحقيق حريته .

وذلك أيضاً فى وجود لا يعرف التوقف ولا الانقطاع ، ولا التخبط  
بين الحياة والضياح ، وفى وجود يعرف أيضاً كيف يرتب على هذه الحرية  
المتطورة النامية كل آثارها الجسام فى وجدان كل انسان . وهذا الانسان  
من الجائز أن تطالبه بالخير وبالفضيلة اللذين لا يمكن أن تطالب بهما انساناً  
آخر لا يريد أن يشعر أن له إرادة حرة عليه أن يستخدمها فى توجيه  
تصرفاته فى اتجاه الخير والفضيلة .

وهنا من حق العقل أن يعترض قائلاً ، ولكن ألا ترى كيف يسود  
الظلام فى كثير من الأحيان ، وينتصر الظلم فى كثير من الأمور ؟ ...  
انى أرى هذا جيداً ، ولقد لمست المسه كل يوم فى حياتى الخاصة وحياة  
الآخرين ، فما بالك بما جرى عبر التاريخ من آثام وأهوال جسام ؟ !  
ولكن التعليل قدمته فى الصفحات السابقة التى وصلت عن طريقها الى  
الاقتناع بحرية الاختيار المحكومة بنواميس الطبيعة كحقيقة وضعية  
وخلقية قبل أن تكون كشفاً فلسفياً . وهذه الحرية من شأنها أن نسيء  
استخدامها كثيراً كما نسيء فهمنا لموقفنا من نواميس الطبيعة ولوقف هذه  
النواميس منا .

ومن هنا تتتابع الآثام والآلام فى موكب لا يتحسن الا تحسناً تدريجياً  
بطيئاً بمقدار ما يتحقق الاتساق التدريجى البطيء بين الانسان والكون .

أو بالأدق الاتساق الصحيح بين العنصر الخالد فيه وهو الذات المفكرة ،  
الشاعرة ، العاملة ، المتأمل ، اليقظى فى مواجهة أحداث الحياة وبين  
قواميس هذه الطبيعة الخالدة التى لها - بالأقل - مثل ما للذات من قدرة  
على التفكير ، والشعور ، والعمل ، والتأمل ، واليقظة فى مواجهة نفس هذه  
الأحداث .

\* \* \*

ولكن هل من حقنا أن نتساءل قائلين : إذا كان الألم من مستلزمات  
الحرية ، أفما كان من الأصلح لنا أن نخلق بدون هذه الحرية المشئومة التى  
تجر علينا كل هذه الآلام والدماء والدموع ؟ ! أن هذا التساؤل يتجاهل فى  
الواقع أن الحرية مصدر للتعاسة وللسعادة معا ، وأصل للنعمة وللنقمة ،  
فكلما تضاءلت الحرية تضاءلت فرصهما ، وذلك لأنهما متلازمان أبداً لأنهما  
يمثلان وجهين متقابلين لحقيقة شعورية واحدة .

فأيهما أفضل لنا : أن نتقبل الحياة على علانها بما لها وبما عليها ،  
أم أن نكون - كالعصفور أو كالفراشة - أصحاب حرية لا تتعدى  
الانعكاسات الفريزية التى لا تمت بصلة واضحة الى عقل راجح أو الى  
وجدان نام ؟ ! انى على ثقة أن الكثيرين يتمنون - لفرط ما قاسوا من آلام  
مرة - لو أنهم كانوا عصفوراً لا يعى أو فراشة لا تدرك . بل ان عدداً من  
المجانين هم فى حقيقة الحال هاربون من آلام الوعى والشعور التى تتجاوز  
طاقة الألم عندهم . ومثلهم العدد الأكبر من الجناة والمنحرفين ، وأيضاً من  
العاجزين عن الهرب من آلام الوعى والشعور ... ولكن هل أولئك  
المتبرمون بالحياة ، والهاربون من الألم يملكون سبيلاً آخر حقيقياً الا أن  
يعيدوا النظر - أو أن يعاد النظر لهم - فى موقفهم من أنفسهم ، أى فى  
موقفهم من الحياة ومن الحرية ؟ ثم هل لليأس من هذه الحياة ومن الحرية  
مبرر حقيقى ؟

ان كل حقائق الوجود تقول لنا كلا ... فالألم طريق الاستحقاق لأنه  
وسيلة التطور والارتقاء ، ودمعة اليوم ستمحوها ابتسامة الغد ، وظلام  
الليل يؤدى الى طلوع النهار ، ومرارة الفشل تصنع حلاوة الانتصار  
ما دام ناموس التضاد يفعل فعله دواما لانجاح الحياة وازدهارها فينا ، رغم  
كل انفعالات الكآبة واليأس التى قد تعتمل فى نفوسنا ، بسبب هذه الحرية  
التي تكابر فيها فنكر وجودها . مع أن الخلاص هو أيضا فى هذه الحرية  
التي قد تقيم صلحاً صحيحاً بيننا وبين هذه النواميس القاسية الصماء  
التي لا تريد أن تستمع الى توسلاتنا ولا أن تجفف دموعنا الا اذا اقتربنا منها

ولو بعض اقتراب... فيالها من نواميس قاسية لا تلين ويا لها من حرية باغية لا ترحم ، ويا لها من طبيعة غبية لا تفكر مثلما نفكر ولا تشعر مثلما نشعر!!

ومن هنا يجيء التفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالتخير وما نصفه بالتسيير ، وهو كالتفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالخير وما نصفه بالشر . وهكذا الشأن فى كل تفاعل بين الأضداد فى هذا الوجود غير المحدود ، أو ما قد يبدو لحواسنا فى حكم الأضداد التى لا يمكن أن تجتمع معا ، فنقول هذا حق وذلك باطل وكثيرا ما يكون كلا الوصفين خاطئين ، وفيهما من خلط بقدر ما فيهما من قصور ..

\* \* \*

ولذا فقد يقول قائل فى وصف شخص معين انه هارب من عدالة السماء ، ويقول آخر كلا بل انه خاضع لها ، ونتصور أن أحد الوصفين يعارض الآخر أو ينفيه ، مع انه تعارض وهمى من صنع حواسنا ، لانه هارب منها بمقدار ما تمنحه ارادته العاقلة العاملة من حرية الحركة ، وخاضع لها بمقدار ما هو محكوم فى النهاية بنواميس الحياة . وبالتالي فلا يمكن لاي انسان - أن يفلت - ولو على الأمد البعيد - من هذه العدالة الطبيعية المطلقة التى لا تتوقف الا بتوقف نواميس الحياة ، وهذا امر محال .

وهذه العدالة الطبيعية قد ننكرها - لا لأنها غير قائمة - بل لان كل تقدير اتنا قاصرة ، ولان كل معلوماتنا عن اسرار العقل والروح ونواميس الاخلاق الطبيعية التى تعمل من ورائها لا تزال فى المهد ، بل لعلها لم تبلغ هذا المستوى بعد . فكل احكامنا على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة بعوامل القصور بمقدار قصور مداركنا عن أنفسنا وعن نواميس الحياة التى نحيا فيها ، والتى تحيا فيها منذ الأزل وإلى الأبد ... والتى لا يضيع فيها شيء هباء حتى ولو كان دمعنة حائرة أو ابتسامة فاترة ، لان كل ما يمت الى افكارنا ، وشعورنا ، ووجداننا أسمى كثيرا وأبقى على الزمن من الحجر الأصم ، أو من التراب الذى ندوسه بأقدامنا فى غدونا ورواحنا .

ثم ان هذه الحرية فى الاختيار التى ينعم بها القاتل أو اللص عندما يدبر جريمته ، ثم عندما يواجه إجراءات التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة هى من نفس طبيعة حرية الاختيار التى ينعم بها قاضيه ، ومحاميه ، وسجانه ، وجلاده ... والتى ينعم بها أيضا واضع النص المطلوب تطبيقه ، ومن يعترض عليه . وليس معنى هذا القول أبدا أن اتجاهات الإرادة لدى الجميع واحدة ، أو أن خلجات الوجدان لديهم واحدة ، بل هنا يبرز تفاوت ضخيم بين القاضى العادل الذى قد يلوم نفسه لوما عنيفا على « عدالته » خشية التسرع أو الخطأ فى التقدير ، وبين المجرم العاتى الذى لا يلوم نفسه أبدا على جريمته - حتى وهو بين يدي جلاده - لانه ينظر الى نفسه كمصلح

اجتماعى كبير .. وفى هذا التفاوت الضخم فى التقدير وفى الشعور يكمن كل الفارق بين القاضى العادل والقاتل الأثيم ، وبين الوجدان العاقل والوجدان الأحمق ، وبين العالم الصحيح والدعوى الجاهل ، وبين المؤمن الحقيقى ومن ينسب نفسه الى الإيمان ظلما وبهتاناً ...

ولكن فى النهاية كل\* يحاول تحقيق ذاته عن طريق ما وصل اليه من نمو فى العقل وفى الوجدان ، ومن قيم روحية وامكانيات للفكر والحركة . فكل هذا يلعب دوره المحتوم فى تحقيق الذات على نحو أو على آخر ، أى فى تحقيق حكمة الحياة فى كل ذات ناطقة عن طريق حرية الفكر والحركة التى تتفاعل مع نوااميس الحياة - فى كل بهجتها أو فى كل ضيقها - وبصورة قد تبدو خفية لكنها لصاحب النظر الثاقب ظاهرة كل الظهور ، فلا تحتاج عناء فى كشفها وفى الاقتناع بها ، لأنه تكفى فيها شهادة الوجدان وهى أصدق بمراحل كثيرة من شهادة اللسان ...

وكل\* يقوم برسالته فى الحياة فى اطار من حرية اختيار محدودة لكن ينبغى أن تستخدم على نمط عاقل حكيم فى محاولة مطلوبة - لكنها قلما تتحقق - للاتساق مع أسمى نوااميس الايثار والفضيلة ، وهما مصدر كل عدالة وكل حكمة . وهذه الحرية المحدودة هى التى ينبغى أن تهيم فى النهاية على سير موكب الأحداث فى السجن وخارجه ، فى مقام العدالة والفضيلة ، كما فى مقام الانحلال والجريمة .

ولقد بينت فى أكثر من مناسبة سابقة أن ما يطالبنا بهذا الاتساق انما هى نوااميس الحياة الخلقية التى تحكم هذا الكون فى جميع مستوياته بقدرة لا يمكن أن تقل عن قدرة نوااميس المادة والطاقة بل تسير معها فى موضوع واحد ما دام الارتباط محتوماً بين العقل والمادة . وهى تحدث نتائجها المحتومة بحكم ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطاً محتوماً . وهذا الارتباط هو الذى يحقق لهذه النوااميس أداء رسالتها ، ويحفظ لها طابعها الروحى والخلقى مهما بدا هذا الطابع محجوباً بسلطان الفرائز الذى يمثل عند القدرين نداء القدر والمقدور ، ومحجوباً أيضاً بقيم المجتمع فى كل سطوتها الرهيبة ، وبريقها المضلل للعقول وللشعور .

\* \* \*

وليس المتهم أشد بالضرورة اثماً من قاضيه ، بل قد يكون العكس أحيانا هو الصحيح . فقد يمثل المتهم ذاتاً متقدمة فى الحكمة والفضيلة حين لا يمثل قاضيه شيئاً على الإطلاق منهما ، كما كان الشأن مع سقراط ، وجاليليو ، وجان دارك ، ومارى أنطوانيت ، وآلاف غيرهم ممن كانوا ضحايا محاكمات جائرة من البغى أمكن فيها لظلمة العرور أن تسحق

قبس الضمير ، ولصخب الدهماء أن يخفت نداء الحكمة والفضيلة . وهي محاكمات لا يزال يندى لها جبين الإنسانية حتى الآن لأن شعور العدالة لا يمكن أن يطويه كراياهم والأعوام مهما أوغل بها القدم في رجات هذا الكون الفسيح .

وما كان هذا البنى ليحدث لو لم تكن أحكام بنى البشر على بعضهم البعض عاجزة قاصرة . وفي ذلك ما يثبت بذاته توافر حرية الاختيار لديهم التى تسمح لهم بالخطأ والصواب معا ، بل بالخطأ غالبا والصواب نادرا مع تفاوت ضخيم بحسب درجة التطور والارتقاء التى تكون الذات قد بلغت ، والتى تسمح لها بقدر متزايد من الحكمة على حساب قدر متراجع من الحماسة . وعند أساءة استخدام هذه الحرية فإن المفارقة تصبح ضخمة جدا ، بل فوق مستوى الإدراك البشرى بمراحل كثيرة ، بين اسم العدالة ومسامها ، وبين ما هو كائن منها فعلا وما ينبغى أن يكون .

ولهذا أجهد الفلاسفة والمشرعون الحكماء أنفسهم على مر العصور في وضع الأنظمة اللازمة لدرء هذا الخطر الذى لا يعادله خطر آخر على رقى الحياة وعلى اطمئنانها : وهو أن يكون المتهم أكرم من قاضيه وأنبل ، فإن ذلك معناه المحتوم تضائل معنى العدالة وانهيار جلالها بضياح الثقة المطلوبة في القضاء وفي القضاة ، والتى لا غنى عنها لنجاح الحياة وازدهارها بل لحمايتها من مهاوى الظلام والضياح وما أكثرها .

ولكن اذا تضائل معنى العدالة الوضعية وما أكثر ما فيها من عبر ، فهل ينبغى أن يتضائل أيضا في ضمير الوجود أو أن شئت في ضمير القدر ؟ وهل من حق وجداننا الحائر أن يفقد ثقته بعدالة السماء أيضا عندما يفتقدها في عدالة بنى البشر ؟ وفى الاجابة الصحيحة على هذه التساؤلات يظهر الفارق الضخم بين فلسفة للموت وأخرى للحياة ، أو بالأدق بين فلسفة للضياح والفناء وأخرى للأمل والرجاء . وبالأمل وبالرجاء وحدهما تصبح الحياة أكثر من انات مشتعلة من اليأس والأثين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم .

### عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار

وفي هذا المقام نسجل للأسقف البريطانى ليزلى د. ويلدهيد Leslie Dixon Weatherhead ( ١٨٩٣ - ١٩٦٠ ) خواطر جميلة قالها بمناسبة انتهاء الحرب العالمية الثانية في ٨ مايو سنة ١٩٤٥ ، وتستحق وضعها أمام بصر القارئ هنا ، لأن هذه الخواطر تلتئم مع محاولة التوفيق بين دور الله في تحقيق العدالة وتسلسل الأحداث ، ودور النواميس الطبيعية المطلقة ، التى منها نشاط الإرادة الإنسانية المقيدة بها ، والتى تعمل عن طريق استخدام هذه النواميس نفسها .

- ٥٢٣ -

يقول الأسقف : « ان ما أريد أن أقوله لكم عن الله والنصر ينبغي أن يدفعني الى التساؤل عما كنت سأقوله لكم لو كنا قد انهزمنا في هذه الحرب . كنت سأقول لكم : لا تفقدوا ثقتكم في الله . كنت سأذكر العديد من الأمور العادلة التي سحقتها ارادة الشر . كنت سأقول لكم انه من الأفضل أن ينهزم المرء مناضلا عن قضية عادلة من أن ينتصر مناضلا عن قضية ظالمة ...

فلو كنا انهزمنا لزعمت أن الهزيمة لا تعنى أن الله قد تخلى عنا ، فكيف يتأتى الآن أن أزعم أن النصر دليل على أن الله يناصرنا بوجه خاص؟! وعدالة أى حرب لا تعنى أبدا ضرورة انتصار المحاربين ، وهذا هو ما اختبرته بولندا سنة ١٩٣٩ ، ثم تشيكوسلوفاكيا ، وبلجيكا ، والدانمرك ، وهولندا ، والنرويج ، فكلها بلاد عانت من هزائم مرة ، رغم أنها كانت على حق وكان عدوها على باطل .

والرجوع الى التاريخ يثبت لنا أن العديد من القضايا العادلة سحقتها يد البغى ، وأن العديد من الرؤوس الطاهرة تحمل تيجان الشوك . فالقضية العادلة لا تنتصر دائما لمجرد أنها عادلة . وعلى المستوى المادى يمكن للاستراتيجية العالمية أو للابتكارات الجديدة ، أو حتى للطقس الرديء أن يكون سببا فى سحق الحقيقة . لكن النصر يكون - على المستوى الروحى - دائما للقوى الروحية .

ان الله لا يتدخل ولا يعميق ، ولو كان انتصار الحقيقة أمرا مكفولا على الدوام بسبب مساندة العناية الالهية لكانت حرية الاختيار المعطاة للبشر أمرا تافها ، وكذلك الشأن اذا كان من الخصائص الواضحة للشر الا يعطى أبدا الفرصة للظهور أو للنجاح .

ولو كان الله يتدخل دائما لكان مقتضى ذلك أن ينكر حكمته الخاصة فى سن النواميس الأساسية للكون ، وأن يكشف عن نفسه كما لو كان قد نظم الكون بطريقة ارتجالية ، وغير فعالة ، الى حد أن النواميس العاملة ينبغي أن يلحقها التعديل دوما لأن ثمة ظروفًا معينة قد غابت عن توقعاته ... ولو كان الله يتدخل دائما فانه كان من الأفضل بحسب المنطق ان يتدخل قبل أن يقع الانسان فى الخطيئة ، وقبل أن يتسبب فى ايلام الآخرين .

لذا لا تجدوننى أشعر بلهفة شديدة على شكر الله النصر ، فهذا النصر أعزوه الى تضحيات رجالنا ، ومساعدة حلفائنا ، واستراتيجية

قوادنا ، وحكمة ساستنا . لكننى أشعر بلهفة أكثر لأن نقدم هذا النصر الى الله ونبتهل أن نفهم ارادته حتى نعرف كيف نخطو خطواتنا التالية ، ونعرف كيف يحقق هذا النصر أسمى مزاياه . ولو كانت ألمانيا تقدم أيضا هزيمتها الى الله وتبتهل نفس الابتغال ، فإن الله يكون بمقدوره أن يستخدم النصر والهزيمة معا لتحقيق أهدافه ، ودفع خطته نحو الأمام .

إن النصر مهما كان مجيدا لا يصلح بذاته سببا للسلام ، لأن شيئا كريها مثل الحرب لا يمكن أن يولد شيئا جميلا مثل ذلك العالم الذى نحلم به . ولا يمكن للدنيا أن تكون تحت رحمة الحرب والتأثيرات الجهنمية اذا كان فى القضية التى ندافع عنها أى قدر من الحق ! فما دور النصر الا أن يضع فرصة قد يستخدمها الله ، وقد تضيع هباء ! !

ولا يمكننا أبدا أن نردد كثيرا لأنفسنا أن الكون برمته مصنوع لله وليس للإنسان ، ولا أن نردد أن الأهداف الوحيدة التى تتحقق هى أهدافه ، وأية خطة تناقض ارادته العظيمة ينبغى أن تنتهى الى فشل محتوم . أن أهدافنا يمكن أن تكلل بالنجاح النهائى اذا جعلناها أهدافه ، وأية خطط غيرها مهما بدت مقبولة أو ناجحة لفترة ما تفقد فى النهاية الى العبث والى الموت . »

وهكذا لا يدع هذا الأسقف زهو النصر ينسبه حقائق الحياة ، ولا نواميسها الطبيعية المترابطة . فلا يزعم مثلا أن الحق معهم ما داموا قد انتصروا ، وأن الله لهم لا لأعدائهم ما دام قد أيدهم بتعصيد من عنده . بل ينسب النصر الى اعتبارات مستقلة تماما عن عدالة قضيتهم ، وعن مؤازرة الله لجنودهم ، لأن أية حرب لا يمكن أن تكون أبدا حربا مقدسة ، أو مطابقة لارادته تعالى ، أو استردادا لحق ضائع ، أو مصدرا لسلام مأمول ، فالحرب قتل ، والقتل ليس من سنن الأخلاق الحكيمة العادلة .

ويستوى فى ذلك موقفهم اذا انتصروا مع موقفهم اذا انهزموا ، وموقفهم من خصومهم مع موقف خصومهم منهم . فكل ما يريده هذا الأسقف - بكل بساطة وتواضع - هو أن يضع الجميع النصر والهزيمة معا بين يدي ارادة عليا حكيمة ينبغى أن تسود بمحبتها وعطفها على البشر أجمعين فى تحقيق العدل المأمول والسلام المرجو . أما البشر أنفسهم فلا بد أن يسيئوا استخدام حريتهم فى الاختيار ، ولا بد أن يضللهم حقد الاندحار أو بغى الانتصار ، ولا بد أن يصرعهم عار الكارثة ، أو زهو الافتخار !

كأنى بهذا الأسقف العاقل المتزن يتحدث بمنطق الفيلسوف الرواقى كروسيبوس Chrysippe ( ولد حوالى سنة ٢٨٠ قبل الميلاد ) الذى كان يرى أن الانسان قادر بنفسه على النزوع والتصديق ، أو الاعراض والرفض ، وهو على كل حال يستطيع أن يقبل أو يرفض التصور أو الخاطر الذى يأتيه عن طريق الظروف الخارجية ، كما يستطيع أن يتجه الى الأشياء أو أن يزورها عنها اذا شاء . فالانسان اذن حر وله كسب واختيار ، والقدر ليس هو العلة الاصلية فى حصول ما يحصل ، بل ان سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية المساعدة للأفعال .

وصحيح أن الأسباب الأولى والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطاً عاماً وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الانسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل الا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية (١) .

ولقد لاحظ الدكتور عثمان أمين بحق : « أن الرواقيين لاهوت كامل : يقولون ان النفس الانسانية ككل ما عداها جزء من اللوغوس (العقل) الالهى ، وقبس من النار الالهية . فاذا كان الانسان هو ايضا يقع تحت قوانين الجبر والضرورة التى تحكم العالم - وهذا لا مناص من القول به اذا تمسكنا مع منطق المذهب - حينئذ يكون الله هو المسئول عن الشر الاخلاقى .

ولكن الرواقيين لا يريدون هذه النتيجة : وهم يقررون أن الارادة البشرية حرة ، وأنه الينا يرجع الأمر فى تحقيق الخير الأخلاقى (٢) ، فان لنا قدرة على أحكامنا وتصرفاتنا ، لأن انفعالاتنا وأهواءنا مردها الى أحكامنا على الأشياء . فنحن اذا مختارون ، ونستطيع أن نحرر أنفسنا من أحداث الحياة . وبعبارة أخرى نرى الرواقيين يقولون بالجبر فى ميتافيزيقاهم ويستثنون الانسان منه فى أخلاقياتهم (٣) .

كما يردد على لسان فيلسوف رواقى آخر وهو أبكتاتوس Epictete ( ولد حوالى سنة ٥٠ ميلادية ) أن الحرية عنده هى أن يتصرف الانسان فى افكاره وارادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد ، واذن فهى حرية

(١) راجع « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ١٩٧١ ص ١٧١ متن وهامش .

(٢) كما يرجع إلينا الأمر فى تحقيق الشر الأخلاقى طبعاً ، لأن من يملك القدرة على الخير

يملك القدرة على الشر ، فهما وجهان متقابلان من قدرة واحدة .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

النفس التى تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها . وإذا اراد الانسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقا للمبدأ السقراطى ، أن يعرف نفسه .

عند ذلك يتبين أولا أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فإذا التمس الانسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا فى الأشياء الخارجية ، ولا فى جسمه ، ولا فى ماله ، ولا فى جاهه ، لأن فى ذلك كله رقا أخلاقيا وبلاء عظيم ، بل أنه واجدها فى نفسه وفى شئ مستقل كل الاستقلال : وهو قدرته على الحكم والإرادة ... ولا شئ من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء ...

بل أكثر من هذا ، أن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه : فالله الذى منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها . والمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية . وأذن ففى الحرية يجد الانسان مستنده الذى يطمئن إليه ... فنحن نرى أبكتاتوس يصرِّح من جهة بحرية الانسان واختياره معتقدا أن هذه نعمة من نعم الله لا يمكن أن يسلبنا إياها ، ومن جهة أخرى يستسلم لقانون العناية الإلهية استسلام أذعان ومجبة « (١) » .

ولكن هل كل حرية الانسان منحة من الله ، أم أن فيها عنصرا واضحا من الاكتساب بالنضال المثابر على الأمد البعيد ، وبقدر التطور فى العقل والملكات ، أو بالأدق بقدر صحة التطور وارتباطه بالمفاهيم الأخلاقية الصحيحة الى المدى الذى يوفر وحده - وعلى الأمد البعيد - قدرا متزايدا من الحرية ومن المسؤولية عن الحرية ؟ !

وعلى أية حال فإن لدى الرواقيين يمكن للعقل أن يصادف جوانب باهرة عديدة للصدق وللجمال هيئات أن يصادفها عند غيرهم ولو كانوا من عمالقة الفلسفة . وهى جوانب مشرقة ، مترابطة ، نقيية ، جديرة بأن تقود النفس ، وتمسك بزمامها فى الطريق الوحيد للحرية . الطريق الذى قاد أمثال زينون ، وكروسيوس ، وأبكتاتوس ، وماركوس أوريليوس ، وشيشيرون ، وغيرهم من الفلاسفة ، والمشرعين ، والساسة ... نحو العديد من جوانب التطبيق العملى الصادق الرائع للإيثار والفضيلة ، وبالتالى للحياة المثالية التى هى المنفذ الوحيد الى الحرية الصحيحة .

## أهم النتائج

وبعد ، فهذا هو موضوع « التسيير والتخير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » موضوعا في قالب الذي بدا لي أكثر ملاءمة من غيره لمحاولة ارتياد مجاهله ، وللوصول عن طريق هذا القالب الى نتائج ربما تكون أقرب الى الصدق من غيرها لأنها مستمدة في جانبها الاول من الفلسفة العامة بمقدار ارتباطها بطبيعة الانسان الحقبة بوصفه كائنا روحيا خلقيا ، كما هي مستمدة في جانبها الثاني من فلسفة القانون بمقدار ارتباطها بحقائق الحياة الوضعية المستمدة من العلوم الانسانية وبوجه خاص من علوم النفس ، والاجرام ، والعقاب ، والاجتماع ...

وكل هذه الفلسفات والعلوم ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة في توجيه سياسة التشريع العقابي ، كما ينبغي أن تلعب أدوارا مترابطة في تحديد علاقة الانسان بالكون وبنفسه تحديدا أقرب الى الصدق بكثير من تحديد الفلسفات الكلامية ، أو الميتافيزياء الجدلية ، أو المناقشات التيولوجية الجوفاء التي لا يمكن أن تنتهي الا من حيث بدأت ...

وخلال مروري بالمشكلات المختلفة التي يثيرها - أو تلك التي ينبغي أن يثيرها - هذا الموضوع الدقيق في جوانبه العامة والقانونية ، وهي وثيقة الصلة بعضها ببعض الآخر ، كان عليّ أن أثبت برأى فيها أو آخر تباعا ، وذلك لأن كل مشكلة منها تعتبر قاعدة لمواجهة المشكلة التي تليها على النحو المطلوب . ولعله يحسن في الختام أن أقدم عرضا سريعا لهذه المشكلات المتنوعة وللنتائج التي اقتنعت بصحتها خلال معالجة أبوابه وفصوله المختلفة ، وهذه النتائج هي :

- أن الأسلوب الوضعي هو أصلح الأساليب للامساك بزمام العقل لمحاولة الوصول الى نتائج أجدر من غيرها بالاعتبار ، وادعى للاستمسك بها في هذا الموضوع كما في غيره . وهذا الأسلوب الوضعي هو الذي قاد خطى الحضارة المعاصرة الى كشفها الباهرة والى ما وصلت اليه حتى الآن من تقدم نسبي في العلم والعرفان ، وذلك لأن هذا الأسلوب الوضعي يقوم على التسليم بأن الشك حق مطلق للعقل وبأنه لا يوجد شك مشروع وآخر غير مشروع .

- أن نفس هذا الأسلوب الوضعي ينبغي أن يمسك بزمام العقل في شأن الصراع بين العلم والاعتقاد ، فهو الذي ينبغي أن يوضح أمور الاعتقاد وينير خوافيها ، كما ينبغي أن ينفي عنها عوامل العثار ، والغلو ، والخيال الواسع والاعتداد بالرأى وبالذات ، وما أكثر هذه العوامل في أمور كل اعتقاد .

- ان جميع أمور الحياة - سواء انسبت الى العلم أم الى الفلسفة  
 أم الى الاعتقاد - خاضعة لتطور لا يتوقف . فتطور العقل والوجدان في  
 تفاعلها معا حقيقة وضعية ثابتة يمكن ان نلمسها حتى في حياة كل يوم  
 وبالنسبة لكل ظواهر الحياة .

- ومن ثم فان الترابط التام هدف لا غنى عنه بين أمور العلم ،  
 والفلسفة ، والاعتقاد ، اذا كان العقل والوجدان جادين في رغبة الارتباط  
 - معا - بحقائق الحياة بعد الارتباط بأوهامها وترهاتها البراقة التي تتملق  
 غرائزنا ، وأولها غريزة الاحساس بالمجهول . وفي هذا التملق يكمن كل  
 ضراوتها وسلطانها الباقي على العقل والوجدان .

- أن ثمة نواميس خلقية كونية تحكم سير أحداث العقل والوجدان  
 بنفس صرامة نواميس المادة والطاقة ، ومترابطة معها ، لان الترابط التام  
 أمر لا غنى عنه لتحقيق اتساق الحياة . ولا فارق في ضرورة هذا الاتساق  
 بين نواميس العقل والوجدان وناوميس المادة والطاقة ، وهذه النواميس  
 التي وصلت اليها علوم النفس والروح والاجتماع تثبت أن للحياة هدفا  
 خلقيا يتحكم في نواميس الطبيعة كما ينبغى أن يتحكم نفس الهدف الخلقى  
 في الشرائع الوضعية .

- أن قلب هذه النواميس الخلقية وجوهرها هو أن الايثار والاثرة  
 طاقتان طبيعيتان تعمل أولاهما للارتفاع بالحياة عن طريق تطورها للإمام  
 وتعمل الأخرى للنزول بها ، فتتفاعلان معا كما تتفاعل كل طاقتين متناقضتين  
 في هذا الوجود لخدمة الطبيعة في تحقيق أهدافها التي تسير في سبيل  
 التحقيق عن طريق هذا التناقض .

- أن ناموس السببية الطبيعية هو حلقة الارتباط بين نواميس  
 العقل والوجدان من جانب وناوميس المادة والطاقة من جانب آخر ،  
 فنفس الأسباب تؤدي في كل زمان ومكان الى نفس النتائج . واذا كنا  
 ننظر الى السببية في التشريع الوضعي بوصفها رابطة موضوعية لازمة لقيام  
 المسؤولية الوضعية فهي في التشريع الطبيعى رابطة موضوعية لازمة لقيام  
 المسؤولية الخلقية ، لكنها تحدث أثرها هنا تلقائيا بقوة السببية الطبيعية  
 وعن طريقها .

- أن الارادة الانسانية حقيقة فلسفية بمقدار ما هي حقيقة وضعية ،  
 وذلك بوصفها ناموسا يقظا عاملا من بين نواميس الحياة اليقظة العاملة .  
 والى ذلك فطن أبرز فلاسفة التاريخ منذ عرف العقل الانسانى طريقه الى  
 الفلسفة الراغبة في الارتباط بحقائق الحياة ، وهو يمتد بالاقل منذ عهد  
 الاغريق الى الآن .

- أن العقل بشطريه الواعى وغير الواعى هو سيد هذه الإرادة والعنصر الحقيقى المكون لمقومات الشخصية الانسانية . وبمقدار نموه وتطوره فى الطريق السوى بمقدار ما تنضج الإرادة فى قدرتها على الاتساق الصحيح مع النواميس الخلقية للحياة .

- أن عقاب عدم الاتساق الصحيح بين خلجات الإرادة المحكومة بالعقل وبين نواميس الحياة الخلقية والبيولوجية هو الألم الذى ينزل فى صور متنوعة عن طريق ناموس السببية لتحقيق التطور وبالتالي لتحقيق الاتساق على الوجه المطلوب . وأن ثواب السعى الى تحقيق الاتساق المطلوب هو استحقاق السعادة الوجدانية وهى تجيء من داخل الذات لا من الملابس الخارجية المحيطة بها ، هذه الملابس التى قد نعزوها الى « المصادفة » رغم أن وراءها مقدمات منطقية ، وأمامها هدفاً حكيماً ، بل أهدافاً متتابعة .

- أن هذا النظر مرتبط - أو ينبغى أن يرتبط - بعدم النظر الى الوجود المادى بوصفه مبدأ للحياة ونهاية . وهذا النظر أصبح الآن حقيقة وضعية ورياضية بعد أن كان محض اعتقاد فلسفى ودينى .

- أن مذهب الجبرية أو التسيير المطلق - عند الاقرار بصحة الإرادة الانسانية - يفقد كل أسانيده ويصبح مذهبا مرفوضا فلسفيا وخلقيا ، كما أصبح فى القرن الحالى مرفوضا علميا .

- وأنه يمكن التوفيق بين الاقرار بتوافر الإرادة الانسانية - ومن ورائها العقل - وبين وجود نواميس طبيعية ينبغى على الذات الانسانية أن تحاول الاتساق معها على قدر طاقتها بحسب ملابس الزمان والمكان .

- وأن هذا التوفيق ممكن سواء بالنسبة لموقف الإرادة الحرة من ناموس السببية الطبيعية ، أم بالنسبة لموقفها من سائر النواميس الخلقية التى على العقل والوجدان السعى الى الاتساق الصحيح معها ، لأن هذه النواميس نشطة تماما ، وكل امتهان لها واقعة لها جزاؤها المحتوم .

- أن هذا الاتساق الصحيح لا يمكن أن يجيء بفتة أو عن طريق خديعة الذات أو الآخرين ، لأن نواميس الطبيعة لا تقبل الخديعة التى تقع فى الأساس من شقاء الذات ، كما تقع فى الأساس من الجرائم الطبيعية والوضعية معا ، وهى تشقى صاحبها بمقدار ما تشقى الآخرين لأن التضامن الاجتماعى يمثل بدوره ناموسا من نواميس تطور الحياة .

- أنه يمكن فى نطاق فلسفة القانون اكتشاف التماثل الواضح بين اتجاهاتها واتجاهات الفلسفة العامة فى شأن لب النقاش وما يقدمه من

أسانيد ، ومن نتائج . ولا مفارقة بين الفيلسفين الا بمقدار اختلاف الجزاء  
الوضعى عن الجزاء الطبيعى - لا فى أساسه الفلسفى - بل فى موضوعه  
وفى نوعه .

- وعلى ذلك فانه لا محل لقبول مبدأ الارادة المطلقة للانسان عن  
أفعاله كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع الحقائق والأسس التى  
وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

- كما أنه لا محل لقبول مبدأ انكار الارادة الانسانية - ومعها  
الوظيفة الخلقية للعقوبة - كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع نفس  
الحقائق والأسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

- وبالتالي فان أقرب المبادئ العقابية الى الصحة وأجدرها بالتقدير  
هو ذلك الذى يقيم حق العقاب على أساس من التسليم بحرية الارادة  
المقيدة بالعوامل الوراثية وبملازمات الزمان والمكان ، وبأنه ، بالمسئولية  
الخلقية المقيدة بنفس هذه العوامل .

- ولذا نجد أن الأنظمة القائمة على هذا المبدأ الأخير - الذى تمثله  
بوجه عام المدرسة النيوكلاسية والمذاهب الانتقالية التى انبثقت عنها - هى  
أقواها تأثيراً فى الشرائع المعاصرة مهما تباينت حلولها ، ومهما صح النقاش  
والجدل فى هذه الحلول حتى مع ارتباطها بأصل فلسفى مشترك ، وبصرف  
النظر عن الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة التى توجه سياسات  
الشرائع بوجه عام والتى تتفاوت تفاوتاً ضخماً بطبيعة الحال .

- وكذلك الشأن أيضاً فى كل ما يتصل بأنظمة العقاب فى شقها  
الاجرائى ، فانها من المحال أن تقام على نحو سليم يحقق الفاية المرجوة منها  
الا على أساس من التسليم بمبدأ حرية الارادة ، وبالأهداف الخلقية للبيان  
العقابى برمته .

- وأن ذلك يؤكد صحة الحقيقة التى وضعتها فى الأساس من  
معالجة هذا الموضوع ، وهى أن تحقيق الترابط بين الفلسفة والعلم هدف  
لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم . والعلم تمثله هنا  
حلول التشريع الوضعى ، ولابد من تحقيق هذا الترابط اذا كنا جادين فى  
محاولة الوصول الى حلول فعالة فى مكافحة نوازع الشر والاثرة حيثما  
ظهرت ، وكيفما وصفت فى الشرائع الوضعية ، وكيفما اختلف الراى فيها  
او اتفق بين فقهاء القسانون وفلاسفته من جانب ، وبين حقائق العلوم  
الانسانية من جانب آخر .

## بيان المراجع

( بترتيب ابجدي ومع حفظ الألقاب )

أولا - في الفلسفة العامة وما يتصل بها من علوم

( ١ ) باللغة العربية :

- ابن تيمية . . . . « النبوءات » .
- ابن رشد . . . . - « الامتاع والمؤانسة » : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (١٩٣٩) .
- « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » (١٩٣٥) ،
- « تهافت التهافت » .
- أحمد أمين وزكي نجيب محمود « قصة الفلسفة الحديثة » (١٩٦٧) .
- أدموند سينوت . . . . « حياة الروح في ضوء العلم » ترجمة اسماعيل مظهر (١٩٦٥) .
- الكسيس كاديل . . . . « الانسان ذلك المجهول » ترجمة عادل شفيق (١٩٦٤) .
- جان بول سارتر . . . . « الوجودية مذهب انساني » ترجمة عبد المنعم الحفنى (١٩٦٤) .
- جميل جبر . . . . « طاغور » ( ١٩٥٨ ) .
- جوستاف لوبون . . . . « السنن النفسية لتطور الأمم » ترجمة عادل زعيتر (١٩٥٧) .
- جون ديوى . . . . « جيفرسون » ترجمة عبد الحميد يونس (١٩٦١) .
- جوهان فشته . . . . « غاية الانسان » ترجمة فوئية حسين محمود (١٩٦٣) .
- جيمس كولنز . . . . « الله في الفلسفة الحديثة » ترجمة فؤاد كامل (١٩٧٣) .
- جيمس هنرى برستد . . . . « فجر الضمير » ترجمة سليم حسن ( ١٩٦١ ) .

- ٥٣٢ -

- حبيب الشاروني . . . « أزمة الحرية بين برجسون وسارتر »  
(١٩٦٣) .
- ديكارت . . . « التأملات في الفلسفة الأولى » ترجمة  
عثمان أمين (١٩٦٩) .
- دعوف عبيد . . . « الإنسان روح لا جسد » طبعة {  
في ثلاثة أجزاء ( ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ) .
- زكريا ابراهيم . . . « برجسون » (١٩٥٦) .  
« مشكلة الإنسان » (١٩٥٩) .  
« مشكلة الحرية » (١٩٦٤) .  
« المشكلة الخلقية » (١٩٦٩) .  
« مشكلة الحياة » (١٩٧١) .
- زكي نجيب محمود . . . « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » .  
سلامة موسى . . . « هؤلاء علموني » (١٩٧٢) .
- سيجموند فرويد ووليام شتيكل « الكتب » ترجمة على السيد حضارة .
- سيد عويس . . . « الخلود في التراث الثقافي المصري »  
(١٩٦٦) .
- عباس محمود العقاد . . . « عقائد المفكرين في القرن العشرين » .  
« الله » ( طبعة ثانية ) .
- عبد الدايم أبو العطا . . . « أهداف الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٨) .
- عبد الرحمن بدوي . . . « شوبنهاور » (١٩٦٥) .  
« نيتشه » (١٩٦٥) .
- عبد العزيز جادو . . . « الروح والخلود بين العلم والفلسفة »  
(١٩٧٠) .
- عبد الفتاح الديدي . . . « هيجل » (١٩٦٨) .
- عبد الكريم الخطيب . . . « القضاء والقدر بين الفلسفة والدين » .
- عثمان أمين . . . « الفلسفة الرواقية » (١٩٧١) .
- عثمان نويه . . . « المفكرون من سقراط الى سارتر »  
(١٩٧٠) .
- على عيسى عثمان . . . « الإنسان عند الغزالي » تعريب خيرى حماد .
- محمد اقبال . . . « تجديد التفكير الدينى في الاسلام »  
ترجمة عباس محمود (١٩٥٥) .
- محمد حسين هيكل . . . « الايمان والمعرفة والفلسفة » (١٩٦٤) .

- ٥٣٣ -

- محمد عبده . . . . « رسالة التوحيد » (١٩٦٦) .
- محمد فتحي الشنيطي . . « وليم جيمس » (١٩٥٧) .
- « المعرفة » (١٩٦٤) .
- محمد كامل حسين . . « الوادي المقدس » (١٩٦٨) .
- محمود زيدان . . « وليم جيمس » (١٩٥٨) .
- محمود محمد قاسم . . « ابن رشد وفلسفته الدينية » (١٩٦٤) .
- « في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » ( طبعة ثالثة ) .
- مراد وهبة . . . . « المذهب في فلسفة برجسون » (١٩٦٠) .
- ميخائيل نعيمة . . « البيار » (١٩٦٣) .
- نجيب بلدي . . « ديكارت » (١٩٥٩) .
- هانز ايزنك . . . . « الحقيقة والوهم في علم النفس » ترجمة قدرى حفى ورءوف نظمى (١٩٦٩) .
- هنرى برجسون . . « التطور الخالق » ترجمة محمود محمد قاسم (١٩٦٠) .
- هنرى لنك . . . . « العودة الى الايمان » ترجمة ثروت عكاشة (١٩٦٤) .
- ول ديورانت . . . . « قصة الفلسفة » ترجمة فتح الله محمد المشعشع (١٩٧٢) .
- وليم جيمس . . . . « ارادة الاعتقاد » ترجمة محمود حب الله بعنوان « العقل والدين » (١٩٤٩) .
- يحيى هويدى . . . . « مقدمة في الفلسفة العامة » (١٩٦٦) .
- يوسف كرم . . . . « تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط » (١٩٦٥) .
- « تاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٦٢) .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

- Bergson (Henry) . . . . — Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.  
— Matière et Mémoire.  
— L'Evolution Créatrice.
- Clark (Thomas Curtis and Hazel Davis) . . . . The Golden Book of Immortality (1954).
- Comte (Auguste) . . . . Cours de Philosophie Positive.
- Eddington (Arthur) . . . New Pathways in Science.
- James (William) . . . . — The Will to Believe.  
— Dilemma of Determinism  
— Essays in Pragmatism.
- Jeans (James) . . . . — Physics and Philosophy.  
— The Mysterious Universe.
- Jung (Karl Gustave) . . — Modern Man in Search of a Soul (1966).  
— Psychology and Religion west and East (1958).  
— The Archtypes and the Collective Unconscious.
- Kant (Emmanuel) . . . . — Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. fr. (Barni).  
— Critique de la Raison Pratique. Trad. fr. (Picavet).
- Lachelier . . . . . Du Fondement de L'Induction (1983).
- Lalande . . . . . Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (1926).
- Maeterlinck (Maurice) . Le Problème de la Destinée.
- Mc Dougall (William) . Body and Mind
- Osty (Eugène) . . . . . Connaissance Supra Normale. (1923).
- Pradines . . . . . Traité de Psychologie Générale. (1947).
- Ravaisson (Félix) . . . . — De L'habitude.  
— Rapport sur la Philosophie en France.
- Russell (Bertrand) . . . . History of Western Philosophy.
- Sartre (Jean Paul) . . . L'Existentialisme est un Humanisme.
- Waylen (Barbara) . . . . Modern Spirit Towards a Philosophy of Faith (1951).

## ثانيا : فى التشريعين العقابى والاجرائى وما يتصل بهما من علوم وفلسفة

### ( ١ ) باللغة العربية :

- • • ابو اليزيد المتيت • « جرائم الاهمال فى القانون المصرى » •
- • • ابراهيم زكى اخنوخ • « حالة الضرورة فى قانون العقوبات » •
- ( ١٩٦٩ ) •
- • • احمد عبد العزيز الالفى • « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ( ١٩٦٥ ) •
- « المسئولية الجائية بين حرية الاختيار والحتمية » المجلة الجنائية القومية •
- عدد يونيه ١٩٦٥ •
- • • احمد فتحى سرور • « السياسة الجنائية » ( ١٩٦٩ ) •
- • • احمد محمد خليفة • « اصول علم الاجرام الاجتماعى » •
- ( ١٩٥٥ ) •
- « النظرية العامة فى التجريم » ( ١٩٥٦ ) •
- « مقدمة فى دراسة السلوك الاجرامى » •
- ( ١٩٦٢ ) •
- • • اكرم نشات ابراهيم • « علم النفس الجنائى » ( ١٩٦٨ ) •
- • • السعيد مصطفى السعيد • « الاحكام العامة فى قانون العقوبات » •
- ( ١٩٦٢ ) •
- • • جندى عبد الملك • « الموسوعة الجنائية » ( آخر اجزائها صدرت فى سنة ١٩٤٢ ) •
- • • حسن شحاته سيمان • « علم الجريمة » ( ١٩٥٥ ) •
- • • حسن صادق المرصفاوى • « مسئولية الشواذ جنائيا » ( المجلة الجنائية القومية ١٩٦١ ) •
- • • حسن محمد ابو السعود • « قانون العقوبات المصرى : القسم الخاص » ( ١٩٥٠ - ١٩٥١ ) •
- • • حسن محمد علوب • « استعانة المتهم بمحامى فى القانون المقارن » •
- ( ١٩٧٠ ) •
- • • ذنون احمد الرجبو • « النظرية العامة للاكراه والضرورة » •
- ( ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ) •
- • • رمسيس بهنام • « محاضرات فى علم الاجرام » ( ١٩٦٠ - ١٩٦١ ) •



- ٥٣٧ -

- محمد سامى النبراوى . . « استجواب المتهم » (١٩٦٨) .  
 محمد عطية واغب . . « النظرية العامة للاثبات فى التشريع  
 الجنائى العربى المقارن » (١٩٦٠) .  
 محمد فتحى . . . . « علم النفس الجنائى علما وعملا »  
 (١٩٦٩) .  
 - « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام »  
 ( مقال فى القانون والاقتصاد عددا  
 سبتمبر وديسمبر ١٩٥٤ ) .  
 - « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية »  
 ( مقالات فى القانون والاقتصاد أعداد  
 مارس ويونيه ١٩٥٦ ويونيه ١٩٥٩ ) .  
 محمد محيى الدين عوض . « القانون الجنائى فى التشريع المصرى  
 والسودانى » (١٩٣٦) .  
 محمد مصطفى القللى . . « فى المسئولية الجنائية » (١٩٤٨) .  
 محمود نجيب حسنى . . « قانون العقوبات . القسم العام »  
 (١٩٦٢) .  
 - « المجرمون الشواذ » (١٩٦٤) .  
 - « علم العقاب » (١٩٦٧) .  
 يسر انور على . . . . « الأصول العامة للقانون الجنائى »  
 (١٩٦٩) .  
 يسر انور على وآمال عبدالرحيم  
 عثمان . . . . « علم الاجرام وعلم العقاب » (١٩٧٠) .

#### مجموعات الاحكام :

- مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى المواد  
 الجنائية للأستاذ محمود أحمد عمر .  
 - مجموعة احكام النقض فى المواد الجنائية التى يصدرها دوريا المكتب  
 الفنى لتبويب الاحكام بمحكمة النقض .  
 - مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسة  
 وعشرين عاما من سنة ١٩٣١ - ١٩٥٥ .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Ancel (Marc) . . . . .	La défense sociale nouvelle (1956) Le procès pénal et l'examen scientifique de délinquants (1952).
Ancel et Herzog . . . . .	L'individualisation des mesures prises à légard du délinquant (1954).
Ancel et Radzinoucy . .	Introduction au droit criminel de l'Angleterre (1959).
Beccaria (César) . . . . .	Traité de Délits et de Peines (1764).
Bentham (Jeremy) . . . . .	Principes de Morale et de Legislat- ion (1780).
Best (Harry) . . . . .	The Crime and the Criminal Law (1930)
Blackstone . . . . .	Common Law.
Blanche . . . . .	Etude Pratique sur le Code Pénal (1888 - 1891).
Bouzat (Pierre) et Pinatel (Jean) . . . . .	Traité de Droit Pénal et de Criminologie (1963).
Burdick . . . . .	The Law of Crime (1946).
Burt (Cyril) . . . . .	The Subnormal Mind (1944).
Cannat (Pierre) . . . . .	A propos de la culpabilité pénale et morale Rev. Dr Pen. Crim.(1950-1051)
Chazal (J) . . . . .	Le Juge des Enfants, Pratique judiciaire et action sociale (1948). Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal (1926).
Cleckley (Hervery). . . . .	The Mask of Sanity (1941).
Constant (Jean) . . . . .	L'Evolution de Droit Pénal. (Rev. Int. de Crim. et de Polytech. V. 7 No. 3 Genève (1953).
De Asua (Jumenez) . . . . .	La Systematisation de l'état dangereux (1954).
De Greeff (Etienne) . . . . .	La notion de responsabilité en Anth- ropologie Criminelle (Rev. Dr. Pen. Crim. 1931).
De Logu (Tullio) . . . . .	La Culpabilité dans la théorie générale de l'infraction (1949).
Devlin . . . . .	Criminal Prosecution in England.

- ১৩৭ -

- De Vabres (Donnedieu). . . . . *Traité Elémentaire de Droit Criminel* (1947).
- De Vecchio (George) . . . . . *Philosophy of Law* (1935).
- Di Tullio . . . . . *Manuel d'Anthropologie Criminelle*  
Trad Fr. par. V.V. stanciu (1951).
- Doll (P. J.) . . . . . *Le Dossier de Personnalité*  
( J. C. P. 1961 t. I. p.1631 ).
- Dupont (Franz) . . . . . *Les degrés de la volonté criminelle*  
et l'état de recidive (1906).
- Falconetti (H.) . . . . . *Le rôle de l'avocat dans les procès*  
de défense sociale ( Rev. Inter. de  
crimin. et de Police Tech. 1957 p. 88)
- Ferentz (J.) . . . . . *Mental Deficiency related to Crime*  
(*Journal of Criminal Law, Criminol-*  
*ogy and Police Science.* Sept Oct. 1954)
- Ferri (Enrico) . . . . . *La Sociologie Criminelle* (1905).  
*La fonction juridique de l'état de*  
*danger chez le criminel* (Rev. Inter.  
de Dr. Pen. 1927).
- Garçon (E.) . . . . . *Code Pénal Annoté* (1901 - 1906).
- Garofalo (Raphael) . . . . . *La Criminologie* (1895).
- Garraud (R.) . . . . . *Traité Théorique et Pratique de*  
*Droit Pénal Français* (1913 - 1935).  
*De la notion de responsabilité mor-*  
*ale et pénale* ( Bulletin de l'Union  
Inter. de Dr. Pénal t. VI 1897).
- Germain (Charles) . . . . . *Eléments de Science Penitentiaire*(1959)
- Goddard (H. H.) . . . . . *Human Efficiency and Levels of In-*  
*telligence* (1920).
- Goussenberg . . . . . *Culpabilité pénale et morale*  
(Rev. Dr. Pen. Crim. 1950).
- Gramatica (Filippo) . . . . . *Principes de Défense Sociale* (1962).
- Hélie (Faustin) . . . . . *Traité de L'Instruction Criminelle*  
(1866 - 1876).
- Kelsen (Hans) . . . . . *What is Justice ?* (1957).
- Lombroso (César) . . . . . *L'homme Criminel* (1895).
- Prins (Adolphe) . . . . . *Science Pénale et Droit Positif* (1899)

— ٥٤. —

- Saleilles (Raymond) . . . De l'Individualisation de la peine (1924).
- Schulz (Fritz) . . . . . Principles of Roman Law. English Translation (1967).
- Stanciu (V. V.) . . . . . La Capacité pénale et le problème de la responsabilité . Rev. Dr. Pen, Crim. (1938).
- Stéfani (G) et Lévasseur (G) Droit Pénal Général et Criminologie (1957).
- Tarde (Gabriel) . . . . . Essais et Mélanges Sociologiques (1895).
- Titus Bull . . . . . Experiences in Healing relative to diseased Minds.
- Ugeux . . . . . Le rôle de l'avocat dans les nouvelles procédures de défense sociale . Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955
- Vasillieu (C. G.) . . . . . Essai d'une nouvelle conception de la responsabilité pénale . Rev. Dr. Pen. Crimin. (1930).
- Vidal et Magnol . . . . . Cours de Droit Criminel et de Science pénitentiaire (1935).
- Weinhofen . . . . . Insantiy as a Defence in Criminal Law.
- Wigmore (J.H.) . . . . . A Panorama of the Worlds Legal Systems (1928).
- Zeleny (L.D.) . . . . . Feeble Mindedness and Criminal Conduct . American Journal of Sociology Jan. (1933 ).

# في التفسير والتخير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

طبعة ثانية

فهرس تحيطلى

صفحة	
٥	— تهيمد . . . . .
٦	— عن الاساليب المتنوعة في البحث . . . . .
٨	— عن الأسلوب الوضعى بين الايمان والانتكار . . . . .
٩	— عن دقة الموضوع ومشقة بحثه . . . . .
١١	— تبويب . . . . .

## الباب الأول

بعض الجوانب العامة

١٣	في معالجة التفسير والتخير
١٣	الفصل الأول : بين أسلوبى العلم والاعتقاد . . . . .
١٦	— الايمان غير الاذعان . . . . .
١٧	الفصل الثانى : الايمان والتطور . . . . .
١٨	— من الفلسفات القديمة . . . . .
٢١	— التطور في مفهومه العام . . . . .
٢٥	الفصل الثالث : موقف العلم الحديث من الفريزة الدينية . . . . .
٢٦	— بين نور الايمان ونيره . . . . .
٢٨	— عن حرية الفكر والشعور . . . . .
٣٢	الفصل الرابع : في الصراع بين العلم والاعتقاد . . . . .
٣٣	المبحث الأول : بين نسبة الاعتقاد واطلاقه . . . . .
٣٦	المبحث الثانى : في التطور بين اوليات العلم وأوليات الاعتقاد . . . . .
٤٢	المبحث الثالث : وجوب الترابط بين الفلسفة والعلم والاعتقاد . . . . .
٤٣	— الترابط بين النظريتين المادية والروحية . . . . .
٤٧	— كيفية الترابط وآثاره . . . . .

صفحة

- المبحث الرابع :** نبذة عن التسيير والتخير من الناحية التولوجية ٥٢  
- من المدرسة التخيرية ( أو الانتقائية ) . . . . ٥٥

## الباب الثاني

**هل من نواميس خلقية طبيعية ؟ ٥٨**

- الفصل الأول :** في النواميس الخلقية بين الايمان والفلسفة . . ٥٩  
- عند الفراعنة . . . . . ٦٠  
- عند الاغريق . . . . . ٦١  
- في العصر الوسيط : - . . . . . ٦١  
- عن موقف لوك . . . . . ٦٢  
- عن موقف فولتير . . . . . ٦٥  
- عن موقف كنت . . . . . ٦٦  
- في العصر الحديث : - . . . . . ٦٨  
- عند بعض الفقهاء . . . . . ٦٨  
- ماذا يقول ليون ديزل ؟ . . . . . ٦٩

- الفصل الثاني :** في موقف بعض مدارس الانكار . . . . ٧١  
- من فلسفة نيتشه . . . . . ٧١  
- نقد نيتشه . . . . . ٧٥

**الفصل الثالث :** في ماهية النواميس الخلقية الطبيعية . . ٧٩

- المبحث الأول :** بين الايثار والاثرة . . . . . ٨٠  
- بين حب الذات والاحساس بالذات . . . . . ٨٥  
- انما الامم الاخلاق . . . . . ٨٨  
- عن التفاعل بين الفرد والمجموع . . . . . ٩٠

**المبحث الثاني :** موقف العلوم الانسانية من النواميس الخلقية

- الطبيعية . . . . . ٩٢  
- موقف علم النفس . . . . . ٩٢  
- موقف علم الاجرام . . . . . ٩٤  
- موقف علم الاخلاق . . . . . ١٠٠

صفحة

## الباب الثالث

١٠٥ في السببية بين التشريعين الطبيعى والوضعى

١٠٥ . . . . . الفصل الأول : في السببية كناموس طبيعى

١٠٦ . . . . . المبحث الأول : بعض الجوانب العامة في السببية الطبيعية

١٠٧ . . . . . - عن السببية بين الغزالى وهيوم . . . . .

١١١ . . . . . - العلوم الوضعية تعنى بالمسببات أكثر من الأسباب . . . . .

١١٤ . . . . . - للسببية جوانب رياضية . . . . .

١١٥ . . . . . - صلة هذا الموضوع بدراسة التنبؤ . . . . .

١١٧ . . . . . - أسباب الطبيعة غير محدودة . . . . .

١١٨ . . . . . المبحث الثانى : السببية الطبيعية كناموس خلقى . . . . .

١٢١ . . . . . - للففران مكانه في نواميس الطبيعة . . . . .

١٢٢ . . . . . - ماذا يقول بسكال ؟ . . . . .

١٢٥ . . . . . الفصل الثانى : السببية في التشريع الوضعى . . . . .

## الباب الرابع

١٢٩ في الارادة والعقل

١٢٩ . . . . . الفصل الاول : حرية الارادة في الفلسفة الاغريقية . . . . .

١٢٩ . . . . . - رأى أرسطو وأفلاطون . . . . .

١٣٠ . . . . . - رأى الرواقيين . . . . .

١٣٢ . . . . . الفصل الثانى : حرية الارادة في الفلسفة الوسطى والحديثة . . . . .

١٣٢ . . . . . المبحث الاول : موقف القديس أوغسطين من حرية الارادة . . . . .

١٣٤ . . . . . المبحث الثانى : موقف ديكرات . . . . .

١٣٧ . . . . . المبحث الثالث : موقف كنط . . . . .

١٤٠ . . . . . المبحث الرابع : موقف فشته . . . . .

١٤٢ . . . . . المبحث الخامس : موقف هيجل . . . . .

١٤٣ . . . . . المبحث السادس : موقف رافيسون . . . . .

١٤٤ . . . . . المبحث السابع : موقف ريتوفيه . . . . .

١٤٦ . . . . . المبحث الثامن : موقف وليام جيمس . . . . .

١٥١ . . . . . المبحث التاسع : موقف هنرى برجسون . . . . .

١٥٧ . . . . . المبحث العاشر : موقف سارتر . . . . .

صفحة	
١٦٤	الفصل الثالث : بعض الجوانب العامة في الإرادة والعقل . . .
١٦٤	المبحث الأول : عن تعريف الإرادة الحرة . . .
١٦٧	المبحث الثاني : الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم . . .
١٦٧	— عن فلسفة شوبنهاور . . .
١٧٠	— عن التفاؤل والإيمان . . .
١٧٢	المبحث الثالث : العقل سيد الإرادة . . .

## الباب الخامس

### في موقف العقل والإرادة

١٧٧	من النواميس الطبيعية
١٧٨	الفصل الأول : في الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعي
١٨١	— الاتساق وحرية الاختيار . . .
١٨٥	— بعض نوازع الاتساق . . .
١٨٩	— الاتساق والألم . . .
١٩٢	— الألم والاستحقاق . . .
١٩٥	الفصل الثاني : موقف كنت من واجب الاتساق مع النواميس الطبيعية

## الباب السادس

### في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية

٢٠٠	في التسيير المطلق أو مذهب الجبرية
٢٠١	الفصل الأول : في أهم أسانيد التسيير المطلق . . .
٢٠١	— رأى المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل . . .
٢٠٣	— رأيه في العوامل الخارجية وأثرها في الإرادة . . .
٢٠٨	الفصل الثاني : في مناقشة أهم أسانيد التسيير المطلق . . .
٢٠٩	— عن دعوى مادية الحياة . . .
٢١٨	— تناقض هذا النظر مع نفسه . . .
٢٢٠	— عن مصدر الإرادة . . .
٢٢١	— النواميس الطبيعية . . .
٢٢٣	— الإرادة — الألم — الشر . . .
٢٢٦	— الإرادة — الشجاعة — العزاء . . .

## الباب السابع

### في التوفيق بين التسيير والتخير

صفحة

٢٢٨	تمهيد وتبويب . . . . .
	<b>الفصل الأول : التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة</b>
٢٣٠	الفرب . . . . .
	<b>المبحث الأول : موقف القديس اوغسطين من التوفيق بين</b>
٢٣٠	التسيير والتخير . . . . .
	<b>المبحث الثاني : موقف القديس توما الاكوينى من التوفيق بين</b>
٢٣١	التسيير والتخير . . . . .
٢٣٣	<b>المبحث الثالث : موقف مالبرانش من التسيير والتخير .</b>
٢٣٥	<b>المبحث الرابع : موقف كنت من التوفيق بين التسيير والتخير</b>
	<b>الفصل الثانى : التوفيق بين التسيير والتخير عند بعض فلاسفة</b>
٢٣٦	الاسلام . . . . .
	<b>المبحث الأول : موقف بعض المعتزلة من التوفيق بين التسيير</b>
٢٣٧	والتخير . . . . .
	<b>المبحث الثانى : موقف أبى الحسن الأشعرى من التوفيق بين</b>
٢٤٢	التسيير والتخير . . . . .
	<b>المبحث الثالث : موقف أبى حيان التوحيدى من التوفيق بين</b>
٢٤٣	التسيير والتخير . . . . .
	<b>المبحث الرابع : موقف ابن رشد من التوفيق بين التسيير</b>
٢٤٤	والتخير . . . . .
	<b>المبحث الخامس : موقف محمد عبده من التوفيق بين التسيير</b>
٢٤٦	والتخير . . . . .
	<b>المبحث السادس : موقف محمد اقبال من التوفيق بين التسيير</b>
٢٤٧	والتخير . . . . .
	<b>الفصل الثالث : فى عناصر التوفيق بين التسيير والتخير مستمدة</b>
٢٤٨	من الحقائق الوضعية للحياة . . . . .
٢٤٩	<b>المبحث الأول : التوفيق بين السببية وحرية الارادة .</b>
٢٥٠	- القدر لا يخطئ خبط عشواء . . . . .
٢٥٢	- عن مسئولية الضمير . . . . .
٢٥٤	- عن تعريف الضمير . . . . .

صفحة

المبحث الثاني : التوفيق بين النواميس الخلقية الطبيعية	
وبين حرية الارادة . . . . .	٢٥٨
- بين تطور الروح وتطور المادة . . . . .	٢٦١
- التفاعل بين الخير والشر . . . . .	٢٦٢
- لماذا تراخى نتائج أفعالنا ؟ . . . . .	٢٦٥

## الباب الثامن

### التسيير والتخيير

#### في المدارس العقابية

٢٦٩	
تمهيد وتبويب . . . . .	٢٦٩
الفصل الأول : التسيير والتخيير في المدرسة التقليدية . . . . .	٢٧٣
المبحث الأول : أساس حق العقاب في هذه المدرسة . . . . .	٢٧٣
- عند سيزار دى بكاريا . . . . .	٢٧٤
- عند جيريمى بنتام . . . . .	٢٧٦
المبحث الثاني : تقدير هذا الأساس . . . . .	٢٧٨
- عالم نفسى يناقش حرية الارادة . . . . .	٢٨١
- عن العوامل المحركة للارادة . . . . .	٢٨٥
الفصل الثاني : التسيير والتخيير في المدرسة الوضعية الايطالية . . . . .	٢٨٨
المبحث الأول : أساس حق العقاب في هذه المدرسة . . . . .	٢٨٨
- عند سيزار لومبروزو . . . . .	٢٩٠
- عند أنريكو فرى . . . . .	٢٩٠
- عند رافايل جاروفالو . . . . .	٢٩١
- عن الفاء وظيفة الردع العام . . . . .	٢٩٣
- تقديره . . . . .	٢٩٥
- رأى جابريل تارد فيه . . . . .	٢٩٦
- بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة . . . . .	٢٩٧
- رأى الدكتور محمود نجيب حسنى . . . . .	٢٩٧
- تقديره . . . . .	٢٩٩
المبحث الثاني : تصنيف الجناة ومبدأ حرية الارادة . . . . .	٣٠١
- تصنيف الجناة بحسب لومبروزو . . . . .	٣٠١
- بين التصنيف وبين حرية الارادة . . . . .	٣٠١
- تقديره . . . . .	٣٠٢

صفحة

<b>المبحث الثالث : الدفاع الاجتماعى ومبدأ حرية الإرادة</b>	٣٠٥
— عند فيليبو جراماتيكا . . . . .	٣٠٦
— عند مارك آنسل . . . . .	٣٠٨
— رأى الدكتور على راشد فيه . . . . .	٣٠٨
— تقديره . . . . .	٣٠٩
— عن العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى . . . . .	٣١٢
— رأى الدكتور أحمد خليفة . . . . .	٣١٢
— تقديره . . . . .	٣١٤
— حرية الإرادة بين العقوبة وتدابير الوقاية . . . . .	٣١٨
— رأى تولى دى لوجو . . . . .	٣١٩
— تقديره . . . . .	٣٢١
<b>الفصل الثالث : التسيير والتخبير فى المدرسة التقليدية الجديدة</b>	٣٢٢
<b>المبحث الأول : أساس حق العقاب فى هذه المدرسة</b>	٣٢٢
— التوفيق بين مبادئ المنفعة والعدالة . . . . .	٣٢٣
— تقديره . . . . .	٣٢٥
<b>المبحث الثانى : موقف الفقه العقابى الحديث من هذه المدرسة</b>	٣٢٦
— موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » . . . . .	٣٢٦
— فى تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى . . . . .	٣٢٦
— فى تقدير الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى . . . . .	٣٢٨
— لفيف من الفقهاء المؤيدين . . . . .	٣٣١
— رأى رينيه جارو . . . . .	٣٣١
— رأى الدكتور محمد مصطفى القللى . . . . .	٣٣٤
— رأى الدكتور السعيد مصطفى السعيد . . . . .	٣٣٥
— بعض أنصارها من الإيطاليين . . . . .	٣٣٦
— موقف « المدرسة العقابية الثالثة » . . . . .	٣٣٧
— موقف « المدرسة الفنية القانونية » . . . . .	٣٣٧
— موقف جرسبيني ( الاتجاه الفنى العلمى ) . . . . .	٣٣٨
— تقديره . . . . .	٣٤١
<b>المبحث الثالث : أيهما أقوى دور الإرادة أم غيرها من العوامل؟</b>	٣٤٤
— لزوم اتباع الأسلوب الوضعى فى الإجابة . . . . .	٣٤٤
— موقف أوجست كونت . . . . .	٣٤٤
— بعض العوامل المحركة للإرادة . . . . .	٣٤٦

صفحة	
٣٤٧	- حرية الارادة بين البيئة والوراثة . . . . .
٣٤٨	- رأى ج . لانج . . . . .
٣٥٠	- رأى هانز أيزنك . . . . .
٣٥١	- رأى الدكتور رمسيس بهنام . . . . .
٣٥٣	- رأى لومباردى . . . . .
٣٥٤	- رأى ديل كارنيجى . . . . .
٣٥٥	- موقف المدرسة النيوكلاسية . . . . .
٣٥٧	- رأى الدكتور على راشد فيه . . . . .
٣٥٧	- تقديره . . . . .

## الباب التاسع

### التسيير والتخيير

٣٥٩	في التشريع العقابى المصرى والمقارن
٣٦٠	الفصل الاول : في توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية .
	المبحث الاول : القصد الجنائى أو العمد بمقدار اتصاله
٣٦١	بحرية الارادة . . . . .
٣٦٢	- أولا : نظرية الارادة في القصد . . . . .
٣٦٤	- ثانيا : نظرية التصور أو العلم في القصد . . . . .
٣٦٥	- النظرية السائدة . . . . .
٣٦٧	- حرية الارادة عند الغلط والجهل . . . . .
٣٧١	- حرية الارادة كعنصر في العمد . . . . .
٣٧٥	المبحث الثانى : الخطأ غير العمدى بمقدار اتصاله بحرية الارادة
٣٧٦	- الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم . . . . .
٣٨٢	- هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟ . . . . .
	المبحث الثالث : تخفيف المسئولية وتشديدها بمقدار
٣٨٤	اتصالهما بحرية الارادة . . . . .
٣٨٤	- المسئولية المخففة وحرية الارادة . . . . .
٣٨٩	- ماذا عن اثر العواطف والانفعالات في الارادة ؟ . . . . .
٣٩٢	- المسئولية المشددة وحرية الارادة . . . . .
٣٩٥	الفصل الثانى : في نقص الارادة أو انتفاؤها كعارض للمسئولية العقابية
	المبحث الاول : الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما
٣٩٧	بحرية الارادة . . . . .

صفحة

- عن الاكراه المادى . . . . . ٣٩٩
- عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة . . . . . ٤٠١
- أثر الاكراه بنوعيه وحالة الضرورة فى الإرادة . . . . . ٤٠٢
- أثرهما فى المسئولية المدنية . . . . . ٤٠٦
- المبحث الثانى : موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة . . . . . ٤٠٧**
- المطلب الأول : مدى الإرادة فى بعض صور الشذوذ . . . . . ٤٠٧**
- عن التخلف النفسى . . . . . ٤٠٩
- عن التخلف العقلى . . . . . ٤١٦
- المطلب الثانى : كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية . . . . . ٤٢٠**
- كيفية الاتصال فى بعض صور خاصة . . . . . ٤٢١
- عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة . . . . . ٤٢٣
- المطلب الثالث : موقف بعض الشرائع من مسئولية الشواذ . . . . . ٤٢٥**
- موقف تشريعنا المصرى . . . . . ٤٢٥
- رأى الدكتور محمود نجيب حسنى فيه . . . . . ٤٢٥
- الحل الذى تقترحه بالنسبة للجنون الجزئى . . . . . ٤٢٨
- موقف القضاء المصرى من الجنون الجزئى . . . . . ٤٢٩
- موقف بعض الشرائع الأجنبية بوجه عام . . . . . ٤٣٠
- المبحث الثالث : موقف المجرمين السكارى من حرية الإرادة . . . . . ٤٣٥**
- المشكلة بين جانبىها التشريعى والاجرامى . . . . . ٤٣٥
- موقف تشريعنا المصرى منها . . . . . ٤٣٧
- حكم السكر الاضطرابى . . . . . ٤٣٨
- تقديره . . . . . ٤٣٩
- حكم السكر الاختيارى . . . . . ٤٤١
- رأى خاص لمحكمة النقض فى المسئولية عن القتل العمد . . . . . ٤٤٣
- تقديره . . . . . ٤٤٤
- المبحث الرابع : موقف الأحداث الجانحين من حرية الإرادة . . . . . ٤٤٥**
- عن جناح الأحداث بوجه عام . . . . . ٤٤٧
- أساس امتناع مسئولية الحدث أو تخفيفها . . . . . ٤٥٢

## الباب العاشر

### التسيير والتخيير

#### في التشريع الاجرائى المصرى والمقارن

الفصل الاول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الارادة . ٤٥٧  
- فيما يتعلق :

اولا : بارتباط التنظيم الاجرائى فى جملته بهذه القاعدة . ٤٥٧

ثانيا : بأنظمة الضبط القضائى . . . . . ٤٥٨

ثالثا : بأثر الارادة فى تصحيح بعض الاجراءات . . . . . ٤٥٩

رابعا : بحق المتهم فى الاجابة أو فى الامتناع عنها . . . . . ٤٦٠

خامسا : باستجواب المحكمة له . . . . . ٤٦٧

سادسا : بصحة الاعتراف . . . . . ٤٦١

سابعا : بالخبرة المفروضة . . . . . ٤٦١

ثامنا : ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ . . . . . ٤٦٤

#### الفصل الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية

للعقوبة . . . . . ٤٦٥  
- فيما يتعلق :

اولا : بعدالة اجراءات الدعوى . . . . . ٤٦٥

ثانيا : بكفالة حق الدفاع . . . . . ٤٧٧

ثالثا : بمحاكمة الشواذ . . . . . ٤٧٠

رابعا : بعلمانية المحاكمات وتحقيق رسالتها . . . . . ٤٧١

خامسا : بتسبيب الاحكام . . . . . ٤٧٢

سادسا : بانقضاء الدعوى بالتقادم . . . . . ٤٧٢

سابعا : بكيفية تنفيذ العقوبات . . . . . ٤٧٣

ثالثا : ماذا عن تحديد دور المدافع ؟ . . . . . ٤٧٥

- وبعد : هل للتشريع أن يهدر الارادة ؟ ! . . . . . ٤٧٥

## الباب الحادى عشر

### تلخيص لأهم النتائج

٤٨٣

- تفاعل التسيير مع التخيير . . . . . ٤٨٤

- تفاعل الماضى مع الحاضر والمستقبل . . . . . ٤٨٧

- التفاعل لا يلقى الحرية . . . . . ٤٩٢

- التفاعل ينفى التعارض . . . . . ٤٩٦

- نفى القدريّة المطلقة . . . . . ٤٩٩

- نفى الصدفة . . . . . ٥١١

- عدالة الارض أم عدالة السماء ؟ ! . . . . . ٥١٨

- عدالة السماء لا تنفى حرية الاختيار . . . . . ٥٢٢

- أهم النتائج . . . . . ٥٢٧

## للمؤلف

### ( الطبومات الأخيرة )

\* \* \*

#### في التشريع العقابى

— « مبادئ القسم العام من التشريع العقابى » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٧٩ .

— « السببية الجنائية بين الفقه والقضاء . دراسة تحليلية مقارنة » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم التزوير والتزوير » . ظهرت طبعته الرابعة في سنة ١٩٨٤ .

— « جرائم الاعتداء على الأشخاص والاموال » . ظهرت طبعته السابعة في سنة ١٩٧٨ .

— « شرح قانون العقوبات التكملى » . في جرائم المخدرات الاسلحة والذخائر . التشرد والاشتباه . التدليس والغش . تهريب النقد . ظهرت طبعته الخامسة في سنة ١٩٧٩ .

#### في علمى الاجرام والعقاب

— « اصول علمى الاجرام والعقاب » . ظهرت طبعته الخامسة في سنة ١٩٨١ .

#### في الاجراءات الجنائية

— « مبادئ الاجراءات الجنائية في القاتون المصرى » . ظهرت طبعته الخامسة عشرة في سنة ١٩٨٣ .

— « المشكلات العملية الهامة في الاجراءات الجنائية » . ظهرت طبعته الثالثة في سنة ١٩٨٠ في جزئين :

**الجزء الاول :** دراسات موسعة في : القبض والتفتيش . تكيف الواقعة .

تنازع الاختصاص . الرقابة على الدستورية والشرعية .

حق الدفاع . العذر القهرى . استظهار قصد القتل .

دعوى البلاغ الكاذب . الدعوى المدنية .

## - ٥٥٢ -

- الجزء الثاني : دراسات موسعة في الطعن في الأحكام وأوامر الاحالة .**  
**- « ضوابط تسبب الأحكام الجنائية وأوامر التصرف في التحقيق » .**  
 ظهرت طبعته الثانية في سنة ١٩٧٦ .

### في فلسفة التشريع

- « في التفسير والتخير : بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون »** ظهرت طبعته الثالثة في سنة ١٩٨٥ .

### في علم الروح الحديث

- « مفصل الانسان روح لا جسد »** ظهرت طبعته الرابعة في ثلاثة اجزاء ضخمة في سنة ١٩٧٥/١٩٧٦ .
- « التكوين الروحي واسرار السلوك بعد التحول من السيكلوجي الى الباراسيكلوجي »** دراسة موسعة في أحدث تطورات علوم النفس ، والروح ، والنفس الجنائي ، والاجرام ، وفلسفة التشريع . لا غنى عنه لمن يريد أن يعيش في عصره كما يعيش غيره . ظهر في سنة ١٩٨٢ في جزئين ضخمين .
- « عروس فرعون وشوقيات جديدة من عالم الغيب »** . دراسة تحليلية عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمي الروح والمادة . ظهرت في سنة ١٩٧١ .
- « قصتي العظمى »** . تعريب لتحقيق روى استمر عشرين عاما قام به الفكر المعروف هانن سوافر نقيب الصحابة البريطانية . ظهر في سنة ١٩٧٢ .
- « ظواهر الخروج من الجسد : أدلتها دلالاتها »** مدخل الى علم جديد . ظهرت طبعته الثانية في سنة ١٩٧٥ .
- « في العودة للتجسد : بين الاعتقاد والفلسفة والعلم »** . دراسة في تاريخ الانسان الذي يتجاوز حياته الراهنة . ظهرت طبعته الثانية في سنة ١٩٧٦ .
- « الاتصال بين عالمين »** وقائع حديثة ثبتت علميا في أرقى المعاهد المتخصصة تبين حقيقة الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة . ظهر في سنة ١٩٨١ .

### بحوث ومقالات

- « بحث في تحديد مركز المسئول عن الحق أمام القضاء الجنائي في قانون الإجراءات » : مجلة « المحاماة » عدد مارس وأبريل سنة ١٩٥٥ .
- « صحة القبض على المتهم تستتبع صحة تفتيشه ، ولو كان للبحث عن أدلة الجريمة لا وقائياً محسب » : مجلة « المحاماة » عدد مايو سنة ١٩٥٥ .
- « الطعن في أوامر غرفة الاتهام لا يكون الا لخطأ في تطبيق القانون الموضوعى أو في تأويله ، دون البطلان في الإجراءات أو في الأمر » : مجلة « المحاماة » عدد يونية سنة ١٩٥٥ .
- « صنع قطع معدنية مشابهة للعملة المتداولة أو أوراق مشابهة لأوراق النقد اذا كان من شأنها إيقاع الجمهور في الغلط » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .
- « العذر القهرى وما يثيره من بحث في الإجراءات الجنائية » : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٥٦ .
- « تكليف الواقعة وما يثيره من مشكلات في نطاق التقسيم الثلاثى للجرائم » : مجلة « المحاماة » ابتداء من أكتوبر سنة ١٩٥٦ الى يونية سنة ١٩٥٧ .
- « الضوابط العامة للسببية في قضائنا الجنائى » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ الى سبتمبر سنة ١٩٥٨ .
- « بحث في القضاء الجنائى عند الفراعنة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٨ .
- « الطعن في الحكم باعتبار المعارضة كان لم تكن » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد ديسمبر سنة ١٩٥٨ الى مارس سنة ١٩٥٩ .
- « مناهج مسئولية المتهم عن النتائج المحتملة ، ومبادئ أخرى متصلة بالسببية وتقدير العقوبة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٥٩ .
- « اعلان المحكوم عليه في مواجهة النيابة أو الادارة لا تبدأ به مواعيد الطعن في الاحكام » : مجلة « دنيا القانون » عدد أبريل سنة ١٩٥٩ .
- « حيث ينسد طريق الاستئناف ينسد طريق الطعن بالنقض » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » التى تصدرها كلية الحقوق بجامعة عين شمس عدد يولية سنة ١٩٦٩ .

- ٥٥٤ -

- « المسؤولية الجنائية عن أخطاء الهدم والبناء » ، « المجلة الجنائية القومية » يولية سنة ١٩٥٩ .
- « المصلحة في النقض الجنائي » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد أكتوبر سنة ١٩٥٩ الى نوفمبر سنة ١٩٦١ .
- « استظهار القصد في القتل العمد » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ .
- « المسؤولية الجنائية للأطباء والصيدلة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يناير سنة ١٩٦٠ .
- « نوع بطلان التفتيش في القانون المصري » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٦٠ .
- « شفهية المرافعة أمام القضاء الجنائي » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أبريل سنة ١٩٦٠ .
- « دور المحامي في التحقيق والمحاكمة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .
- « بعض الجوانب الاجرائية في دعوى البلاغ الكاذب » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٠ .
- « ايجاب حضور مدافع مع المتهم في جنابة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد أكتوبر سنة ١٩٧٦ .
- « توحيد العقوبات السالبة للحرية » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦١ .
- « بين القبض على المتهم واستيفائهم » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يولية سنة ١٩٦٢ .
- « تقرير عن مشروع قانون الاجراءات الجنائية » ، بالاشتراك مع الدكتورين محمود محمود مصطفى وحسن المرصاوى : مجلة « المحاماة » عدد يناير سنة ١٩٦٩ .
- « تقرير عن مشروع قانون العقوبات والأحداث » ، بالاشتراك مع الدكتورين رمسيس بهنام ومحمود نجيب حسنى : مجلة « المحاماة » عدد فبراير سنة ١٩٦٩ .
- « حق الدفاع الجنائي في بعض جوانبه ومشكلاته الاساسية » : مجلة « نقابة المحامين » التي تصدرها نقابة المحامين الاردنيين عددا ايار وحزيران ١٩٧٦ . ومجلة « الامن العام » التي تصدرها وزارة الداخلية المصرية عدد يولية سنة ١٩٧٦ .

ظهر حديثا للمؤلف

في جزئين ضخمين

# التكوين الروحي وأسرار السلوك

(بعد التحول من السيكلوجي إلى الباراسيكلوجي)

\*\*\*

« هذا الكتاب غريب في اللغة العربية لأنه يتناول موضوعا جديدا حتى على كبار المتخصصين فيه من علماء العالم ... ويعتقد المؤلف أن الباراسيكلوجي هو علم العلوم ، أى العلم الذى يتسع لجميع العلوم الأخرى ويهضمها ويستخرج منها الدلالات الكبرى التى تعين فى فهم جوانب السلوك السوى والشاذ .

ومن مزايا هذا الكتاب أنه برغم موضوعه الشديد التخصص ، وبرغم تطرقه الى ميادين أخرى فى العلم والفلسفة والميتافيزيقا والروح ، فقد كتب بأسلوب يساعد على الفهم اليسير ، وصيغت عباراته العلمية فى أبسط قوالب التعبير ليتساوى فى القدرة على متابعة الكتاب من كانوا من أهل التخصص ومن كانوا من ذوى الثقافة العامة .

وقد خرجت من هذا الكتاب مطبئنا الى فائدة تأكيد الجانب الروحي فى الحياة ، والى أن فى عالمنا العربى علماء جادين يتابعون هذه الفتوحات الجديدة وينقلونها الى القارئ العربى ... فالإنسان هو محور هذا الكون ، وكل محاولة لجعله إنسانا أفضل او إنسانا مثاليا هى محاولة خليقة كل نساء .  
( من تعليق فى مجلة « عالم الكتب » التى تصدر بالرياض . عدد أكتوبر / نوفمبر ١٩٨٢ ) .

\*\*\*

« كان من حسن حظنا أن نزداد علما بالمؤلف بالاطلاع على آخر كتاب صدر له في جزئين ضخمين شغلا ١٥٦٨ صفحة ونعنى به « الجديد في التكوين الروحي وأسرار السلوك » لمع في كل فصل من فصليهما جهده الجبار وفضله الفائق في خدمة العلم والمعرفة .

وثرى أن أفضل ما نقدم هذا السفر للقارئ هو الإشارة الى بعض ما تضمنه الكتاب مثل : موقف السيكلوجى من أسرار السلوك الانسانى — ظهور الباراسيكلوجى وتطوره — الباراسيكلوجى فى طوره الراهن — التكوين الروحى بين السيكلوجى والباراسيكلوجى — العقل والفطرة والأحلام — سلوك الشواذ — الانسان مجموعة متوحدة — موقف مدرسة فرويد بوجه عام — فرويد يعدل عن بعض آرائه — تعديل فرويد للفرائز — عن وظيفة الأنا — التفسير النفسى يعلو على كل تفسير آخر — موقف فرويد من موضوع الجنس — دقة مشكلات الشعور واللاشعور — ايدان بالتحول من علم النفس الى علم الروح لاستكشاف أسرار السلوك — تفجر الصراع بين القديم والجديد — موقف البيئات العلمية من الصراع — الباراسيكلوجى يقتحم آفاقا متجددة على الدوام — ويصبح موضوعا لتخصصات عديدة — صلته بموضوع الخلود — تعريف التكوين الروحى — الروح والمادة — الروح والذرة — الروح والجسد — الروح مخزن حافل بالأسرار — هل العقل مصدر للمخ ؟ — الفطرة والتطور — التطور يتطلب قوة مدبرة ...

وهكذا الى جواهر علمية كل جوهرة منها تحتاج الى ونفسة طويلة من وقفات التأمل ، وذلك بقراءة الكتاب نفسه تأملا مصحوبا بالاعجاب الكبير ...

ويرى المؤلف أنه متى تم الوصول الصحيح الى بعض اغوار النفس الانسانية فان مشكلات تفسير السلوك الانسانى ستتراجع بالآقل فى بعض جوانبها ، وستظفر بأضواء باهرة هيئات أن تظفر بها عن أى طريق آخر . وعندئذ فقط سيقال ان علم النفس قد وقف على قدميه فعلا ، وابتسدا فى اللاحق بالتطور الخطير الذى حققته علوم المادة والطاقة .

والموضوع بوجه عام مفرط فى تشعب أبحاثه وفى خطورة نتائجها واتصالها بأغوار النفس الانسانية فى كل خلجاتها الظاهرة والخفية .... للتعرف على أحسن المناهج للكشف الصحيح عن أسرار السلوك الانسانى بوجه عام » . محمد شاهين حمزة

صاحب ورئيس تحرير مجلة « الرابطة الاسلامية » الفراء  
وعضو مجلس القواب السابق . عدد مايو ١٩٨٣ ص ١٤ - ١٦ .

ظهر حديثا في الخارج وفي مصر :

## الانصاف بين محمد بن عبد الله

بقلم ماثيو ماننج

تعريب وتقديم  
الدكتور رؤوف عبيد

دراسات علمية للكاتب غير مالوفة عند غلام في الحلقة الثانية من مسره  
اقتنعت جميع العلماء والباحثين الجادين بصحة الخلود ، وصحة الصلات  
القائمة بين عالمى البقاء والفناء ، وذلك بعد استخدام أدق أجهزة الرصد  
والقياس الحديثة ، واساليب التحليل المنطقى والرياضى .

— وقد تلقى هذا الغلام عدة رسائل من بعض الشخصيات المعروفة  
والجهولة بنفس خطوطها وتوقعاتها ، وأحيانا بلغات يجهلها  
منها العربية !

— كما تلقى عشرات من اللوحات الرائعة من رسامى القمة عن طريق  
« الرسم التلقائى » .

\*\*\*

« والكتاب حديث الظهور فى بريطانيا نفسها فقد حصل عليه العرب  
منذ سنتين فقط اثناء حضوره مؤتمرا للأبحاث الروحية فى لندن ...  
والعلماء بمد أن قطعوا شوطا فى دراسة النضاء بدأوا شوطا جديدا  
فى البحث عن آفاق أخرى لها أحيانا صفة الاتصال بعالم خارجى عن طريق  
بعض الأشخاص المؤهلين عقليا لذلك ...

أى أننا مقبلون على عصر لا يقوم فيه البحث الروحى على الافتراضات  
المعنوية ، بل على وسائل علمية تحل محل الوسيط البشرى فى المستقبل ...  
وحينما تكون الوسائط وسائط علمية معترفا بها من الجميع فإن هذا الموضوع  
ستتغير إليه النظرة تغيرا كليا .

( عن تعليق للأستاذ الكبير حافظ محمود نقيب الصحافيين بجريدة  
« الجمهورية » ١٣ نوفمبر ١٩٨٠ ص ٩ ) .

# عروس فرعون

وشوقيات جديدة من عالم الغيب

ستقرأ فيه :

- دراسة تحليلية عن الالهام ، وعن الصلة بين عالمي الروح والمادة .
- دراسة عن شاعرية شوقي شاعر التاريخ .
- رواية شعرية كاملة من طراز « مصرع كليوباترة » ، وخمس عشرة قصيدة تتناول مشاعر الانتقال ، ووصف عالم الروح ، والأحداث الجارية في بلاغة ماثورة .
- نثرا فنيا مميزا غنيا بالأخلاقيات والحكم الماثورة .
- تقارير سبعة عشر عالما من أعلام الشعر والنقد والأدب في كل هذا الإنتاج الضخم الرائع ، مؤيدة بأسانيد التفصيلية الحاسمة .

\* \* \*

« ليس موضوع مسرحيتنا هذه موضوعا تاريخيا كما قد يتبادر الى الذهن ، أو كما قيل . وإنما هي مسرحية من مسرحيات الفكرة ، هناك فكرة أو قضية يريد المؤلف أن يعرضها فاتخذ من القالب التاريخي رداء لها .

وشوقي كان شاعرا ملتزما في مسرحياته التاريخية المصرية ، فهو يعرض من خلالها فكرة أو قضية أو مثلا يضرب ... ولا عجب فهو حكيم شعراء العصر الحديث ... أملا يكون هو نفسه شوقي الملتزم بقضايا وطنه ، شوقي حكيم العصر الذي يتخذ من التاريخ الأمثلة والعظات والعبر التي تلائم عصره وتواكب أحداثه ؟ إنها حقا مسرحية شوقي ، ولها من الخصائص كل ما يميز مسرحيات شوقي ... هذه هي حقا روح شوقي وهذه هي طبيعته كشاعر ملتزم بقضايا وطنه وحكيم ناصح لأبناء وطنه « ... ( عن تحليل للناقد المعروف الأستاذ على غريب بهيج في مجلة : « الجديد » — التي كان يرأس تحريرها المرحوم د. رشاد رشدي عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة — عدد ١٥ نوفمبر ١٩٨٢ ) .

- ٥٥٩ -

فقرات من تعليقات اعلام الفكر والمعرفة

على كتاب « الانسان روح لا جسد »

( بتسلسل تاريخى )

— « وتزول دهشتنا من ان استاذنا جامعيًا يكتب في موضوع الارواح اذا علمنا ان علم الروح قد أصبح عليها جامعيًا يجرى الآن على اقوى صورة فانشئت له معاهد متخصصة ... »

وانى اذ احب ان اهنئ المؤلف بشجاعته في اصدار هذا الكتاب القيم ، واهنئه بما بذل من الصبر الجميل والعكوف على درس كل ما كتب أو نشر في عدة لغات في شئون الروح متتبعًا حتى آخر لحظة في يومنا هذا ما يصدر في شرق أو غرب عن الروح . اقول انى اذ اهنئه اعده باننى سأعود الى كتابه الضخم الفخم الذى لم يدع فيه شاردة ولا واردة الا وسجلها « ... »

احمد الصاوى محمد ، رئيس تحرير جريدة « الأخبار » ٦ سبتمبر سنة ١٩٦٤ .

\* \* \*

— « وكان طبيعيا ان يحرص المؤلف على خصيصتين في البحث هما : البساطة في المعالجة والرصانة في المنهج ، فلا يستعصى على القارئ شيء من مباحث هذا الكتاب ، ولا يسعه الا ان ينحنى لجلال العلم ، ونصاعة الديباجة ، وقوة الاقتناع ، وسلامة المنطق ، ومهقة التأليف والتصنيف . »

ولقد خرجنا من تلاوة هذا الكتاب الجليل القدر النفيس المادة بشعور عام بطمأنينة النفس ، مرجعه الى ان العلم الروحى الحديث قد استطاع ان يقهر حقيقة الموت والفناء ، وأن يؤكد حقيقة الخلود والبقاء ، فازداد المرء اطمئنانا الى قدره ومصيره ، وعزاء عن آلام حاضره وماضيه ، وسلوى عن عراق أحبائه وذويه « ... »

وديع فلسطين في مجلة « الطالبة » اكتوبر ١٩٦٤

\* \* \*

— « ولقد تعرض الكتاب لأن فكرة الاتصال بالارواح حديثة نسبيا بدأت في نهاية القرن التاسع عشر ، وهى تستكمل نضوجها في القرن العشرين . وهذه الفكرة بداها كثير من العلماء والمفكرين ذوى الخبرات المتعددة ممن واصلوا بحوثهم في هذا الشأن لعشرات من السنين ... وائتمى هؤلاء العلماء وغيرهم في بحوثهم الى نتائج حاسمة ونهائية بشأن إمكان الاتصال بالارواح وخلود الانسان ... »

— ٥٦٠ —

ولا شك ان المؤلف قد بذل جهدا كبيرا في عرضه لهذه الحقائق والبيانات في كتاب كبير كهذا « ... »

د. محمد الحسينى مصيلحى في مجلة « الاطباء » ( التى تصدرها نقابة الاطباء ) ديسمبر ١٩٦٤ •

\*\*\*

— « كل ذلك يفيض به المؤلف الذى عاش في كتابه حقبة طويلة من الزمن قرأ فيها ودرس مئات من المؤلفات في علم الروح ، وهو حين يطالعك في بحثه فبنفس القوة والمنطق الذى تعودته في مراجعته القانونية ، بل ويتجاوزها لانه يعالج هذا النوع من البحث العلمى في منطق رجل القانون ودقة استنتاجاته في حديث طلى ، وعرض شهى ، يجتذبك لتدخل معه في دنياه الجديدة وعالمه الروحى لينقلك من عالم القانون الى عالم الروح فتعود بعد ذلك وانت تحلق في جو يفيض سحرا ... واذا كان علماء الذرة في الخارج قد غزوا الفضاء فان المؤلف قد غزا عالم الروح حتى وصل الى الاعماق ... »

محمود عاصم صاحب ورئيس تحرير مجلة « دنيا القانون » في ملحق خاص لسنة ١٩٦٤ •

\*\*\*

اخى العزيز الدكتور رؤوف عبيد

تحية وحبا وبعد ، فلسنت تتصور مقدار احساسى بالشكر العميق على كتابك الثمين الخالد الذى سيبقى خالدا على مر الأيام ، ما بقى في الدنيا انسان يحس ويشعر ويتأمل الوجود ، ويستشرف لمعرفة ما وراء هذه الحياة الظاهرة . واعتقد انه يكون من نافلة القول أن أحدثك عن خشوعى ازاء هذا الجهد الجبار الذى بذلته في اخراج هذا الكتاب ، والمجهود المضى الذى عانيته لاجراء هذا الهرم من العلم الانسانى .

وليس يقلل من ضخامة العمل ان الكتاب كما تقول ثمره جهد متصل دام أكثر من عشرين سنة ، بل ان ذلك ليزيد في العجب أن يكون بقدرتك استيعاب ذلك كله ، ثم هضبه واعادة اخراجه شهدا جنيا .

ولقد استوفيتنى وأطربنى وضوح الفكرة في كتابك ، ونصاعة التعبير ، وتدقيق الشرح في أسلوب هو الذى يوصف بحق انه السهل الممتنع . ولا أكتفك أننى كنت أتصور في نفسى البراعة في عرض الإنكار العلمية بطريقة سهلة ميسرة ، فاذا بك تتفوق على في هذه الناحية درجات . ولست أقول ذلك لمجرد الثناء والاطراء ، وانما أسجل لك احساسى ومشاعرى وأنا أطلع هذا الكتاب الفذ .

- ٥٦١ -

واحسب اننى اغمطك حقك وحق كتابك العظيم لو اننى وقفت عند هذا الحد ، واكتفيت بعبارات الثناء ، ودعوت لك بما أنت أهل له من النجاح والتوفيق فى نشر رسالتك التى تهدف من وراء نشر هذا الكتاب ، رسالة الايمان بالله وعالم الخلود ، ردا على هذه النظريات المادية الصاخبة ...

وبعد فما اردت الا ان اعبّر لك عن احترامى وتقديرى ولكى اثبت لك انى طالعت كتابك حرفا حرفا وكلمة كلمة ، وتأثرت به ...

والامر الذى لا شك فيه ، اننى أصبحت ارانى واياك نسير فى طريق واحد ، نسعى لهدف واحد هو تغليب المثالية ودنيا الروح على دنيا المادة ، والدعوة الى عالم يخلو من البغضاء والثحناء ويعيش فى دنيا من الحب وبالحب وللحب ، وهذا ما يربطنى بك أعظم رباط ، ودمت لانيك .

الروضة فى ١٠/٣/ ١٩٦٦ .

**احمد حسين**

فقرات من تعليق على الطبعة الثانية من هذا الكتاب للمناضل الوطنى العظيم المغفور له الأستاذ احمد حسين مؤسس حزب « مصر الفتاة » والحزب الاشتراكى المصرى .

\* \* \*

— « هل سنلتقى يوما بالأحباب الذين فقدناهم ؟ .. اثار هذا السؤال عندى الكتاب الضخم الذى قرأته عن « الانسان روح لا جسد » للؤلف كان آخر ما اتصوره عنه أن يخرج كتابا روحانيا ضخما ... لكن عين شمس لها ايحاؤها الروحية ... ففى معاهد عين شمس قبل الميلاد يغرون تخرج فلاسفة الاغريق أول من نقل التفكير فى الروح من الشرق للغرب ، ولا يزال هذا التفكير قائما عبر آلاف من السنين وليس عندنا وحدنا ، بل فى بلاد الغرب ...

— اجمل ما فى الروح سرها المجهول .

— لو عرفنا سر الروح لمحونا الأحران من قاموس الحياة .

— ليس اقوى من الحب دليلا على وجود الروح .

— ليس كالروح شىء اتفق الناس واختلفوا عليه .

**حافظ محمود ( نقيب الصحفيين ) فى جريدة « الجمهورية »**

٢٥ نوفمبر ١٩٦٦ .

\* \* \*

- ٥٦٢ -

— « ان الكتاب سفر ضخم ، وقد ناعت همتى عن استقصائه واستكمال الحكم على اجزائه ، ولكنه مجهود علمى كبير يتسع نطاقه لارضاء نزعة الباحث عن أمور الروح ، وينتقل به خطوة نحو غد مأمول نستطيع فيه ان نقرر حقائق علمية ثابتة عن هذا الجانب الروحى الذى لا زال الكثير من مسائله بعيدا عن الانظار ، أو محيرا للأفكار . والمهم هو ان لا نضيق بالبحث ولا نتعجل الحكم بالاثبات المطلق ، أو الإنكار الجازم ، وان مع اليوم غدا ، نصبر جميل » .

الشيخ احمد الشرباصى فى مجلة «الكتاب العربى» ١٠ ديسمبر ١٩٦٦ .

\* \* \*

— « ولقد بذل المؤلف بالحق فى هذا العمل الضخم جهدا كبيرا فى سبيل خدمة اخطر حقيقة وصلت اليها جهود العلماء واكثرها ارتباطا بالانسان فى حاضره وفى مستقبله على السواء . وكما يحق غايته المرجوة فى تعريف القارىء أو الدارس تعريفا صحيحا بأهم الجوانب العامة فى علم الروح الحديث .

وهو اذ يعرض للموضوع انما يعرضه من جميع زواياه العلمية والفلسفية والاجتماعية ، ومن جميع نواحيه ، عرض عالم خبير قوى الحجة ، قوى البيان ، قوى الايمان ، واضح الجادة ، غزير المادة ، طويل الباع ، واسع الاطلاع ...

ولست ادرى بالضبط ماذا حدث من ترتيبات ومقدمات اتاحت لى الفرصة لوقوع هذا الكتاب بين يدى لاقبل على قراءته بنهم شديد ، ولذة لم اعهدها من قبل ، تحيطنى روحانية احسست بها وكأننى سلج فى فضاء وسيع ، أو فى ملكوت لا عهد لى به » ...

د. عبد العزيز جادو صاحب ورئيس تحرير مجلة «الشاطيء» فى مجلة «صوت الشرق» أغسطس ١٩٦٧ و «الاديب» اللبنانية أكتوبر ١٩٦٧ .

\* \* \*

— « ولأن علم الروح أصبحت له أبحاث كثيرة أنشئت له معاهد متخصصة ... كما دخل كفرع من فروع العلوم المعترف بها فى عدة جامعات ... ثم تقص لنا صفحات كثيرة من الكتاب قصة أعظم علماء فى العالم فى هذا الفرع من فروع العلم .. ويقدم عن كل منهم نبذة له ولؤلوفاته ... واغلبهم أعضاء فى أكاديميات العلوم المختلفة فى أنحاء العالم ..

وربما كانت هناك صعوبة شديدة فى تلخيص هذا الكتاب ، ولكنها ومضات سريعة فى هذا العالم العجيب والجديد .. وهو فى النهاية

- ٥٦٣ -

ملى بالحقائق العلمية المذهلة التى تربط ربطا كاملا بين واتسع العالم  
المسأدى الملموس وبين عالم الروح ... أشياء تهز العقل بعنف ، وتجعله  
يفكر فى طريقة جديدة وأسلوب جديد للحياة ...

سالم عزام فى مجلة « آخر ساعة » ٣ يناير ١٩٦٨ .

\* \* \*

— « ان السعادة هى هدف الانسان والتخفيف من متاعب الحياة  
والقدرة على تحملها ، ومواجهة مأساة الحياة والموت هى غايته التى  
لا غاية بعدها ، ولابد لكمال بلوغها أن تكون المادة والروح بحثا  
مشتركا ...

والعصر عصر العلم ما فى هذا ريب فلتصبح الروح ايضا مادة للبحث  
العلمى لها معاهدها ومدارسها وكلياتها ...

واعتقد ان ما عاجله المؤلف يستحق الاهتمام من كل المعنيين بالأبحاث  
العلمية ، والمعنيين بسلامة الانسان عقلا وروحا ... فنحن اولى من غيرنا  
أن نكون سباقين الى هذه الأبحاث المتعلقة بالروح ، او على الأقل  
مشاركين فيها خاصة ونحن نعلى فى وجداننا وحياتنا السياسية  
والاجتماعية القيم الروحية ، ونجعلها بعض الأسس التى تقوم عليها  
مجتمعاتنا المربية ...

محمد زكى عبد القادر رئيس تحرير جريدة « الأخبار » ٣ مايو  
١٩٦٨ .

\* \* \*

— « منذ أزمنة سحيقة والانسان يحاول أن يعرف كيف جاء ؟ ولماذا  
أتى والى أين المصير ؟ ثم الحث على خاطره أسئلة حائرة حول العالم  
الآخر ... وهل سيذوب فى صمت العدم أم ان هناك امتدادا آخر لكيانه ؟

أما الأديان فقد قطعت الشك باليقين بأن العالم الآخر حقيقة لا تقبل  
الشك عند المؤمنين ، وأن الروح خالدة بعد فناء الجسد . وفى العصر  
الحديث الذى أصبحت فيه التجربة العلمية هى مقياس المعرفة اليقينية  
كان لزاما أن تدخل أبحاث الروح ضمن الاطار العلمى وتخضع هى الأخرى  
للمقاييس العلمية ...

وقد أذهلنى بالفعل الدكتور رعوف عبيد فى كتابه الانسان روح  
لا جسد وهو يستعرض المناهج العلمية فى هذه الدراسة ، ثم يسوق  
التجارب المختلفة التى أجريت فى هذا الميدان ، وكيف تم تصوير الأرواح  
المتجسدة عن طريق مادة الاكوبلازم .

## - ٥٦٤ -

وهو يحدثنا عن الإلهام الفنى ، وكيف أن عديدا من العباقرة ترجع عبقريتهم الى مصدر خارجى ... اما الأغرب من كل ذلك فهو تلك القصائد المطولة التى يرسلها أمير الشعراء من العالم الآخر ... » .

• مأمون غريب فى مجلة « آخر ساعة » ٢٤ فبراير ١٩٧١ .

\* \* \*

— « تصفحت بيد الإعجاب هذا الأثر الجليل ، والعمل العلمى العظيم الذى كلف من عناء البحث والمراجعة ما تحتشر به المراجع والمصادر التى يمتلئ بها الكتاب الضخم ، والتى تؤكد بالنظرة العابرة ، بل الفاحصة ، انه لم يدع للبحث مصدرا الا استأنس به وافاد منه فى معالجة القضية التى هى موضوع الكتاب ، والتى جلاها فى بيان مشرق ، ومنطلق سليم ، وإيمان ثابت غير مزعزع » ...

• محمد عبد الفنى حسن فى مجلة « الأديب » اللبنانية مارس ١٩٧١ .

\* \* \*

— « والمؤلف من أكثر الناس اهتماما بعلم الروح ، وقد صدر له كتاب ضخم عنوانه الانسان روح لا جسد وهو من الموسوعات الروحية ... وهو واحد من مئات العلماء فى العالم الذين يؤمنون بهذا العالم العجيب الغريب الأكيد : عالم الروح » ...

• أنيس منصور رئيس تحرير مجلة « أكتوبر » فى جريدة « الأخبار » ٢٣ أبريل ١٩٧١ .

\* \* \*

— « بذل المؤلف جهدا كبيرا فى كتابه « الانسان روح لا جسد » لينقل القارئ فى رحلة ممتعة الى عالم المجهول ... عالم الخلود حيث تنطلق الروح وقد تخلصت من ردائها الجسدى بالموت . تنطلق الى الأثير الرحب تتحرك بقوة الفكر بلا حدود ...

وهذه حقائق تم اثباتها بكل صرامة العلم الحديث ، وعلى أيدى طائفة من أساتذة العلم والأدب الذين لا يرقى الشك الى تجاربهم وأعمالهم » ...

• محمد حسن فى مجلة « الهلال » • نوفمبر ١٩٧١ .

\* \* \*

— « هذا الكتاب حجة مما يملكه الانسان من قوى خفية للاستشفاف بالسبع والبصر . ومرجع ثابت فى هذه الشؤون التى ما أن فهمتها حتى استبان لى كل ما كان يغمض على من ظواهر خارقة ...

- ٥٦٥ -

وتبرز خطورة دور العلم الروحي الحديث في الكشف عن مجاهل الانسان . في أنه علم يقوم بتقديم أجل الخدمات للحقائق العلمية والمجتمع المتحضر والعصر الذي نحياه . فهو علم لا يقل في خطورة دوره عن أى علم من العلوم التى تتبوا مقاما سامقا في دور العلم والجامعات . بل لعله يعد أخطرها شأننا لفرط اتصاله بالتنقيب في أعماق الانسان ، بل في أعماق الظواهر الحيوية بوجه عام » ...

**أحمد عبد المجيد ( السفير السابق والمنتوب الدائم بجامعة الدول العربية ) في سلسلة « اقرا » . ديسمبر ١٩٧٣ .**

\* \* \*

— « انه يمثل أكبر موسوعة روحية في الشرق العربى ، وأكبر مرجع للبحوث الروحية والعلم الروحي الحديث فيه .

انه دراسة دقيقة ، واسعة النطاق مثرامية الأبعاد والآفاق ، عميقة الأغوار ، ولا يغوص فيها الراغبون الا عادوا وملء أكفهم وأكاملهم ذخائر من العلم المحص والمعرفة المحضة التى تخلد اسمه وتعطر ذكره ...

كل ذلك في اطار من السهل الممتنع يجتاز طريقته الى العفل لينا ناعما لا يصطدم به ولا يريبه ، ولا يفتح له منافذ في الظلمات والمثاهات ...

وبفضل الباحثين في علم الروح الحديث عرف هذا العلم في الشرق العربى وامتد رواقه ولا يزال يمتد ... وعندئذ يفرح المؤمنون به فينهلون منه كما يشاعون ، وما ينهلون سوى العلم والرقى في مدارج المعرفة ويستكملون به شخصياتهم ، ويرمسون به مناراتهم ، ويضيئون بها مشاعلهم » ...

**محمد شاهين حمزة صاحب ورئيس تحرير مجلة « الرابطة الاسلامية » اكتوبر ١٩٧٤ .**

\* \* \*

— « وليس حجم الكتاب الضخم هو كل شيء ، بل ان قيمة الكتاب تتجلى حقيقة في بحوثه وفصوله ومعلوماته المستقاة من أكبر وأوثق المصادر العلمية ، مدعومة بالأدلة وصحة التحليل والتدليل والنظرة العلمية البحتة من أجل التوصل الى الحقيقة والحقيقة وحدها ...

ويؤسفنى أن هذه العجالة لا تمكننى من أن أشير الى مشاهين هذه الموسوعة وأبوابها وفصولها لكثرتها وغزارتها ... ويكفى أن أقول ان اعلام المتخصصين قد أغنوني عن مثل هذا العرض والتقييم بأرائهم المنصلة ، وشهاداتهم النزيهة عن كل ما جاء في هذه الموسوعة ، بما يزيد في ثقة القارئ وهو يقرأ ، ويعرف ، ويستفيد ، ويستمتع ، بكل فصيل وبكل معلومة .

— ٥٦٦ —

وربما كنت على صواب وأنا أتصور أن المكتبة العربية لم تضم كتابا أكبر حجما أو أوفى بحثا في موضوعه وجهدا في تأليفه .  
**خايل جرجس رئيس تحرير مجلة « صوت الشرق » .**  
 يولييه / اغسطس ١٩٧٦ .

\* \* \*

— « وقد ازداد اهتمامى بالموضوع منذ قرأت كتاب الانسان روح لا جسد الذى يقع فى آلاف من الصفحات المدعمة بالصور الغريبة والحقائق الملفتة لنظر الباحث . ولصاحبه أكثر من مؤلف فى علم الروح ، وأكثر من مترجم . بل انه يمتلك أكبر مكتبة فى علوم الروح فى العالم العربى بالانجليزية والفرنسية والعربية ... »

وهذه الحقائق أضحت موضع دراسة علمية منهجية فى الولايات المتحدة وفى أوروبا وفى الاتحاد السوفيتى . وهى تدخل فى نطاق الباراسيكولوجيا التى بدأت تدرس فى المعاهد المتخصصة كإى علم آخر ... ونفس الشيء بالنسبة لعلوم الروح ومعاهدها ودراساتها ، ودراسة الظواهر التى تحتاج الى تفسير . لقد برز ذلك الى حيز الوجود فى أروقة المعاهد والجامعات . وأصبح الشغل الشاغل لكثير من العلماء الذين تفرغوا تفرغا كاملا لدراسة تلك الظواهر ... » .

**محمد سعد العوضى بمجلة « العرب » ( الدوحة . قطر ) ٣ أكتوبر ١٩٧٧ .**

\* \* \*

« ماذا يحدث للانسان بعد موته ؟ ما هى أهمية الجسد بالنسبة الى الروح ؟ أين يذهب الانسان منذ أن يموت الى أن يوقظه الله بالبعث ؟ هل ينعمب الانسان عند الموت ؟ هل هناك حياة بعد الموت ؟ هل يتقابل الأصدقاء وأصحاب الأرواح المتشابهة بعد موتهم ؟ ما هو عالم الموت ولماذا يبدو كئيبا ومقبضا ، وهل هو كذلك فى الحقيقة ؟ أكثر من سؤال عن هذا وجهه الى فى محاضرة ... »

انصرفت وفى ذهنى أن أقرأ فى هذا الموضوع ، وعقدت النية أن أبحث الموضوع وأتوسع قليلا فى قراءته ... وأهدى الى — بمحض الصدفة — أو بتعبير أدق — أهدى الى — بتدبير من القدر الأعلى كتاب عن الروح ، وهو كتاب يقع فى ثلاثة آلاف صفحة ... وأدهشنى أن الكتاب يجيب على أسئلة كثيرة من التى وجهت الى فى المحاضرة ورفضت الاهتمام بها وقتئذ .

وبدأت أقسرا فى الكتاب ، وانفتح أمامى عالم غريب ومثير . ورغم أن لى عقلا يميل الى التشكك الا أننى أعترف أننى واجهت كثيرا من التصورات التى لا يستبعد الذهن اماكن حصولها ، وعندما انتهى من قراءة الكتاب سوف أعرض أهم افكاره على القراء .

**احمد بهجت رئيس تحرير مجلة « الإذاعة والتليفزيون » بجريدة الاهرام ١٤ مارس ١٩٧٨ .**

\* \* \*

## - ٥٦٧ -

« أعيش هذا الأسبوع مع كتاب « الانسان روح لا جسد » . والكتاب من ثلاثة أجزاء في ثلاثة آلاف صفحة . وهذا الحجم والكم هو ما حال بيني من قبل وبين الاقدام على قراءته ترقبا لفسحة من الوقت تتيح لى أن أخلو الى هذا العمل الجاد الفريد .

ولكننى وجدت فجأة هذا المؤلف وقد اقتحم على مشاغلى واستأثر باهتمامى . ولعل مرد ذلك ما عرض لى من ظروف دعتنى الى التفكير فيما وراء عالمنا المنظور ...

الى أين ؟ سؤال الحج على ، هل هناك حياة ثانية ... وكيف تكون ... ومتى تبدأ ... وهل من لقاء بالأصحاب الذين سبقونا ، وبالأخرين الذين ضفنا بالحياة بسببهم . واننى الآن غارق في ثلاثة آلاف صفحة ، بحثا عن جواب ، وقد حشد فيها الدكتور رعوف عبيد آراء العديد من العلماء والفلاسفة الذين آمنوا بإمكان الاتصال بعالم الأرواح ، كما حشد صور الأرواح التى ظهرت في جلسات حضرها قوم جادون لا شبهة في قدراتهم العلمية ...

يوسف جوهر في جريدة « الأهرام » ١٠ مارس ١٩٨٠ .

\* \* \*

« ان كل كلمة يقولها روحى مخلص تدخل في أعماق قلبى فتضيئه وتشر في الشكر لله على بعثه من ينطق بكلمته في كل عصر وأوان . ان النعمة لا تزداد جمالا الا اذا وجدت رنيناً — والناقوس الذى دقته الدكتور رؤوف بنشر كتبه الروحية دوى له في الشرق العربى أقوى رنين ...

انه يعيش للتاريخ . كل وقته ومجهوده وماله موقوف على الكتابة ، فما يكاد ينتهى من كتاب حتى يبدأ في كتاب آخر ، واجادته للغات العربية والفرنسية والانجليزية تضعه في صفوف أكبر المؤلفين ...

لا أدري كيف سنقدر مجهوداته ؟ ! ان الهرم الروحي الذى بناه رؤوف يظل باقيا على الدوام ، وهو ليس مؤلفا فحسب ، بل هو قلب نابض بالحسب والاخوة والكرم والتسامح . وهو مكلف من قبل عالم الروح لتسادية رسالة سواء شعر هو بذلك أم لم يشعر ، مثل كثيرين من خدام الروحية ...

د. على عبد الجليل راضى

الأستاذ بكلية علوم عين شمس في مؤلفه بعنوان « عشرة أصدقاء » ١٩٨٢ ص ٥٧ — ٦٢ وهو أحدث مؤلفاته القيمة المعديدة .

\* \* \*

« وأذكر عالمنا المصرى والباحث المحقق الدكتور رؤوف عبيد ، وهو صاحب المؤلفات العديدة الضخمة في علم الروح ، وقد يكون أشهرها الموسوعة التى أسماها « مفصل الانسان روح لا جسد » والتى تجاوزت

- ٥٦٨ -

صفحاتها الآلاف الثلاثة . وتعد كتبه في تقديرى الضوء الساطع  
الكبير فى ركن العلوم الروحية بالمكتبة العربية » ...

د. أحمد رياض

سابقا رئيس « الأكاديمية المصرية للعلوم » ، و « المجمع المصرى  
للثقافة العلمية » ، و « عضو المجمع العلمى المصرى » ، ومؤسس « الجمعية  
الكيميائية المصرية » ، ومدير « قسم الكيمياء بوزارة الزراعة » فى مؤلفه  
القيم بعنوان : « الحياة فى عالم الأرواح » ١٩٨٣ ص ١١٣ (١) .

طائفة من حوالى ثمانين تعليقا لأعلام الفكر والقلم عن كتاب  
« الانسان روح لا جسد » منذ صدور طبعته الأولى فى سنة ١٩٦٤ حتى  
صدور طبعته الرابعة فى سنة ١٩٧٥/١٩٧٦ .

ايداع رقم ١٩٨٣/٥٧٦٠ دولى رقم ٣ - ٠٠٩٩ - ١٠/١٧٧

---

(١) الناشر مكتبة « منشأة المعارف » بشارع سعد زغلول . محطة  
الرميل . الاسكندرية .

للمؤلف :

# مفصل الإنسان وروح لا حبيد

طبعة رابعة في ثلاثة أجزاء ضخمة كالآتي :

الجزء الأول : الخلود حقيقةً وضيعةً ( ١٩٧٥ ) في ١٠٧٠ صفحة

الجزء الثاني : الخلود والقضايا العلمية ( ١٩٧٦ ) في ٧٧١ صفحة

الجزء الثالث : الخلود والقضايا الفلسفية ( ١٩٧٦ ) في ١١٦٤ صفحة

نافذة بمقدورك — أنت وحدك — أن تفتحها حتى تستكشف منها  
أسرار هذا الكون الرحب من حولك ، والرحب من داخلك ، فتشبع بذلك  
لهفة العقل الى المعرفة السوية وحين الفؤاد الى العاطفة النقية .

لا غنى عنه للاطمئنان الى قدرك ومسيرك

\* \* \*

جميع كتب المؤلف تطلب من

دار الفكر العربي

١١ شارع جواد حسنى . عابدين . مصر

ص.ب : ١٣٠



لا يكفى تدفق الماء من الصخر  
بل علينا واجب البحث والسّير

ملتزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربي